IL PROLOGO DEL POEMA SACRO.

F. Ercole.

COMITATO SICILIANO PER IL SESTO CENTENARIO DI DANTE

FRANCESCO ERCOLE

IL PROLOGO DEL POEMA SACRO

CONFERENZA
tenuta nella Sala della Società Siciliana
per la Storia Patria, il 20 febbraio 1921.

PALERMO
Stab. d'Arti Grafiche
A. GIANNITRAPANI
1921

COMITATO SICILIANO PER IL SESTO CENTENARIO DI DANTE

FRANCESCO ERCOLE

IL PROLOGO DEL POEMA SACRO

CONFERENZA
tenuta nella Sala della Società Siciliana
per la Storia Patria, il 20 febbraio 1921.

PALERMO
Stab. d'Arti Grafiche
A. GIANNITRAPANI
1921

IL PROLOGO DEL POEMA SACRO

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
chè la diritta via era smarrita.

Ah quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte,
che nel pensier rinnova la paura!

Tant'è amara, che poco è più morte.

Dante, giunto al trentacinquesimo anno di sua esistenza, cioè al punto sommo dell'arco della vita normale dell'uomo, quando l'uomo, già prossimo a uscire di giovanezza, ma non ancora entrato in quel terzo periodo della vita umana, che è detto nel Convivio Senettute, è nel pieno e maturo possesso di tutte le sue facoltà fisiche e razionali (1), *si ritrova*, si accorge, acquista la coscienza di essersi smarrito in una profonda e buia valle selvosa — valle la dirà egli stesso (2) — gravida di orrore e di paura: in una selva che è, per chi vi si trova immerso, quasi morte: ed è quindi sede di amarezza e di infelicità. Amara e infelice in quella era la vita di Dante.

Ma, finchè in essa egli fu, senza accorgersene, non sapeva il motivo della propria infelicità: era infelice, senza saperlo: aveva la ragione offuscata, quasi in preda a mortale letargo. Perciò, nel punto che, ridestandosi, si ritrova nella selva, non sa dire a se

stesso come mai egli, abbandonando la via diritta e vera, abbia potuto smarrirsi in quella valle oscura e paurosa. Non lo sa, perchè vi entrò pien di sonno, come pien di sonno fu per tutto il tempo che vi rimase. Risvegliarsi da quel sonno vale appunto quanto riuscir dalla selva. Egli sa soltanto — e lo dirà più tardi a Brunetto Latini — di essersi smarrito, " avanti che l' età *sua* fosse piena „ : negli anni della giovanezza (3).

Quando però, e come, quello smarrimento e quel sonno abbiano avuto inizio, Dante lo apprenderà sulla vetta del Purgatorio, per bocca di Beatrice rampognante :

Sì tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etade, e mutai vita,
questi si tolse a me, e diessi altrui.

Quando di carne a spirto era salita,
e bellezza e virtù cresciuta m'era,
fu' io a lui men cara e men gradita,

e volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera . . . (4):

al qual rimprovero di Beatrice corrisponde la confessione di Dante:

Le presenti cose
col falso lor piacer volser miei passi,
tosto che 'l vostro viso si nascose . . . (5):

L'ingresso di Dante nella selva aveva dunque, press' a poco, coinciso con la morte di Beatrice. Onde la selva rappresenta il periodo della vita di Dante — che egli stesso ci dirà esser durato dieci anni (6) — posteriore a quella morte : periodo di smarrimento morale, in cui il Poeta confessa esser caduto in preda alle passioni dei sensi, impadronitesi per modo dell'animo suo, da oscurarne la ragione e soggiogarne la volontà : in cui, cioè, perduto

di vista il Sommo Bene, cui l'aveano indirizzato, menandolo in diritta parte volto, gli occhi di Beatrice vivente (7), si perdette dietro false apparenze di bene, perseguendo con troppo amore quei beni *secondi*, che non rendono alcun uomo felice (8). Tant'è vero che Dante stesso identifica la valle selvosa col periodo dei suoi trascorsi sensuali, il cui ricordo gli è così amaro nel colloquio con Forese Donati:

> . . . . *Se tu riduci a mente,*
> *qual fosti meco, e quale io teco fui,*
> *ancor fia grave il memorar presente.*
> *Di quella vita mi volse costui*
> *che mi va innanzi* . . . (9)

Del quale traviamento morale, la responsabilità appare alla coscienza ridesta del Poeta tanto più grave, in quanto esso non ebbe luogo nell'età *novo*, durante l'adolescenza, quando avrebbe potuto sembrare in qualche modo compatibile per la naturale inesperienza propria di quell'età, che, in ciascun uomo, richiede, a non smarrire il buon cammino, la guida altrui (10), ma durante la giovanezza, nell'età naturalmente disposta alla temperanza e alla fortezza e ammaestrata dall'esperienza (11); e quanto più, come gli dirà Beatrice, a mantenerlo nella retta via, avrebbe dovuto o potuto contribuire, oltre il ricordo di Beatrice, il *seme* di *nobiltà* o perfezione infuso nell'animo suo, non soltanto da natura, ma anche da particolare grazia divina (12

Egli si era smarrito, quando gli sarebbe bastato seguire la propria ragione per non smarrirsi

Non v'ha dubbio quindi che la selva è il simbolo della vita disordinata e viziosa, di chi, dotato di ragione, ma dimentico del fine proposto da Dio all'uomo quale essere ragionevole, vive secondo senso e non secondo ragione, ossia " dalla ragione si parte e usa pur la parte sensitiva ", onde " non vive uomo, ma

vive bestia „, o, ch'è lo stesso, " non rimane uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto, e perciò come uomo è morto „, giacchè " vivere propriamente secondo umanità „ corrisponde " a vivere secondo ragione „ (13). La selva è infatti " tanto amara che poco è più morte „ : è anzi morte vera e propria dell'anima razionale, e pura e semplice vita del senso. E, poichè la felicità umana sta nell'usar la ragione (14), la selva, significando la vita irrazionale, significa la infelicità umana: quella infelicità, che è il fatale retaggio, già in terra, del peccato : il quale, essendo il contrario dell' agire virtuoso, cioè razionale, è l'opposto del cammino che conduce alla vita felice.

La selva, simbolo dell'agire irrazionale, è dunque, insieme, il simbolo dell'agire peccaminoso, o del peccato : ma, si aggiunga, del peccato attuale, e non già dell'originale : o, meglio, non può significare il peccato di origine, la *umana colpa* (15), se non in quanto la possibilità del peccato attuale ne è, per il disordine inferto da quello nella natura umana, destituendo le potenze inferiori dell'anima dalla naturale soggezione alle superiori, o per ciò, che i teologi chiamano il *languor naturae,* la conseguenza penosa (16). Ma che la selva simboleggi anche il peccato originale, come macchia o peccato, cui consegue la perdita della grazia divina e l'esclusione dalla beatitudine eterna, basta, checchè altri ne dica (17), a negarlo il fatto che in essa si smarriscono anche coloro, che, come Dante, hanno avuto quella macchia cancellata dal battesimo, e sono riammessi alla possibilità di meritare il Paradiso. C'è, del resto, nel Poema, un simbolo del peccato di origine, come peccato : ed è anch'esso una selva : ma ben diversa da quella del Prologo : una selva, in cui il dolore è senza martiri, e si riduce a un desiderio privo di speranza in una felicità che trascende la vita terrena, mentre la selva del prologo è amara di un' amarezza attuale; e in cui v'ha pure, fra le tenebre, un fuoco, il lume della ragione, mentre la selva del Prologo è oscura di un'oscurità assoluta, perchè, in essa, anche il lume della ragione è spento. Alludo alla *selva*

di spiriti spessi (18), che Dante incontrerà nel Limbo: gli spiriti di coloro, che morirono senza battesimo, ma anche senza peccato attuale (19). Nella qual selva è possibile, a chi segua quel lume di ragione, cioè eserciti tutte le virtù naturali o acquisite, pervenire in luogo luminoso ed alto, nel nobile castello abitato dagli spiriti magni del mondo pagano (20): un luogo, cui manca però la luce del sole, perchè chi non ha ricevuto battesimo non può esercitare quelle virtù teologali, che sole posson render l'azione virtuosa *meritoria* di fronte a Dio, e non può conoscere Dio: può cioè, mediante l'uso della ragione, conseguire la sola beatitudine in terra, non quella beatitudine terrena, che è scala alla celeste (21).

Chi è, insomma, nella selva del peccato originale è escluso dalla sola beatitudine celeste, e non anche necessariamente dalla terrena: chi è nella selva del peccato attuale, che è quella del Prologo, dall'una e dall'altra. La selva del Prologo rappresenta lo stato di tutti coloro, siano o no redenti da Cristo, i quali, non opponendo al *languor naturae*, conseguente al peccato di origine, come pena, l'impero della volontà, cedono agli impulsi inferiori, sì da spegnere, con l'abito del vizio, il lume naturale dato da Dio a bene ed a malizia, e, sommettendo la ragione al talento, rinunciano, abusandone, a quella libertà del volere, che è dominio della ragione, mediante la volontà, sull'appetito. Onde la selva è anche il simbolo della servitù del volere (22).

Senonchè c'è appena bisogno di aggiungere che la servitù del volere, il peccato attuale, la irrazionalità del vivere, la infelicità terrena, il traviamento morale, insomma, che la selva del Prologo simboleggia, non è il traviamento morale del solo ed unico Dante. Dante stesso, il Poeta, assurge a significazione di simbolo: Egli raffigura in se stesso l'umanità, il mondo, la vita civile, quella che altrove Egli ha detto la *umana civiltà*, e che, in quanto è immersa nell'orrore e nelle tenebre della selva, non è tale se non di nome, perchè fallisce al fine, cui Dio l'ha ordi-

nata: la vita felice (23). Non, Egli soltanto ha smarrito la diritta via: nella sua condizione si trova la quasi totalità degli uomini: il mondo, che è " tutto diserto D'ogne vertute ", che " disvia ", che " mal vive ", e il cui " vivere è un correre alla morte " (24): appunto, perchè è un correre nella selva " tanto amara che poco è più morte ". Già nel *Convivio*, Egli aveva detto: " La maggior parte de li uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli... Questi cotali (che sono ohmè!, quasi tutti) tosto sono vaghi e tosto sono sazii, spesso sono lieti e spesso sono tristi di brievi dilettazioni e tristizie, tosto amici e tosto nemici: ogni cosa fanno come pargoli, sanza uso di ragione " (25). Il che val quanto dire che, nella maggior parte degli uomini, la volontà, che dovrebbe piegare gli appetiti alla ragione, piega se stessa a quelli: è schiava di passioni irrazionali (26): è, in altri termini, solo apparentemente libera (27). Accade così che, anche dopo la Redenzione di Cristo, e malgrado questa, i più fra gli uomini, non solo non sanno conquistare la felicità in terra, ma, — salvo i pochi, che, prima di morire, si pentono (28), — dannandosi per colpa del peccato attuale, perdono anche la felicità eterna: onde, come dirà San Pietro dal Paradiso,

il perverso
Che cadde di quassù, laggiù si placa. (29)

***

Per riacquistare la libertà del volere, e tornare ad essere uomini nel senso vero della parola, e quindi per riacquistare la attitudine a viver felice in terra, è necessario dunque uscir dalla selva del peccato attuale. Ma si può uscirne in due modi, secondo che chi ne esce abbia o no ricevuto il battesimo. Giacchè, a uscir dalla selva del peccato attuale, basta, ai non battezzati,

che rimangono pur sempre in quella del peccato originale, la ragione: essi infatti, esclusi dalla grazia di Dio, non potranno mai uscirne in modo da meritare anche la beatitudine celeste. Ma, pei battezzati, la ragione non basta: perchè essi sono stati dal battesimo riammessi alla possibilità di meritare la beatitudine celeste, e, per i battezzati, non è concepibile beatitudine terrena, che non sia avviamento a quella celeste: per la quale è necessaria la grazia.

Vediamo infatti come Dante ne esce. Egli non ce lo dice: nè può dircelo, perchè, nel punto in cui egli, cristiano, si accorge di esserne uscito, non può sapere come ciò sia avvenuto. A un tratto, egli *si è ritrovato* nella selva: si è come destato dal sonno. La sua ragione si è riaccesa; e, riaccendendosi, gli ha mostrato l'orrore del luogo. È come il dormiente, che apre gli occhi, e si trova al buio: e cerca, atterrito, la luce.

O, meglio, un lume egli vede: è il lume cerchiato di tenebre, che rischiara la selva del Limbo (30): e per lui, cristiano, quel lume non è che ombra di un lume, perchè non lo illumina la luce di Dio:

Lume non è, se non vien dal sereno
che non si turba mai; *anzi è tenebra*,
od ombra de la carne, *o suo veleno*. (31)

Perciò il sentimento che si impadronisce dell'animo di Dante, al suo risvegliarsi, è la paura (32): paura della dannazione eterna. Questo stato di angoscia o di pieta cessa, non appena egli si accorge di esser giunto, nel suo pauroso errare per la selva profonda, ove il sol tace, là, dove l'agognata luce gli ferisce lo sguardo: ai piedi di un colle, il cui dorso è baciato dai raggi del sole.

Scorgere il colle, e con esso la luce, e trovarsi fuori della

selva, — volgere alla selva le spalle (33) — è, per Dante, tutt'uno: giacchè proprio in quel punto,

> ... *come quei che con lena affannata*
> *uscito fuor del pelago a la riva*
> *si volge a l'acqua perigliosa e guata;*
>
> *così l'animo* suo *ch' ancor fuggiva,*
> *si volse a rietro a rimirar lo passo,*
> *che non lasciò già mai persona viva.*

Dante è passato: è come il naufrago, che presso a sommergersi, è giunto a proda, e si volge a guardare, quasi a ripersuadere se stesso del pericolo corso e della salvezza conseguita, la procella che stava per inghiottirlo. Dalla selva, che Beatrice, nel canto seguente, paragonerà " a una fiumana ove il mar non ha vanto " (34), non ci si salva, se non come si esce da un mare in tempesta: approdando alla spiaggia. Ma come, se quel passo " non lasciò giammai persona viva "?

Lo ha forse passato morendo? Appunto: è morto al peccato, che lo allontanava da Dio, ed è risorto alla grazia, che lo riavvicina a Dio: morto alla servitù della carne, e risorto a quella libertà del volere, che non è piena, se non è sanata dalla grazia.

I non battezzati possono uscir dalla selva del peccato attuale, senza morire alla carne, attraversando a piedi asciutti il fiumicello che circonda il nobile castello del limbo, perchè essi rimangon pur sempre nella selva del peccato originale (35). Ma i battezzati non ne escono, se non morendo, col corpo, della seconda morte, che è eterna, come quindi se il battesimo non li avesse redenti, o rimorendo, come nel battesimo, alla carne, e rinascendo alla grazia.

E, in realtà, il vivo, che, assistito dalla grazia, approda al di là della selva del peccato attuale, non è più l'uomo, che in essa viveva, da servo, di vita puramente sensitiva: è un altro uomo,

sostituitosi a quello che è morto, in cui la vita è veramente umana, perchè illuminata da una ragione, che non è più immersa nell'errore, e guidata da una volontà, a cui la grazia ha ridato la libertà piena e perfetta di volere il bene: cioè di conquistare, operando il bene, la felicità terrena, per meritare la felicità celeste. Perciò dice Dante dell'animo suo, che, all' approdar dalla selva ai piedi del colle luminoso, " ancor *fuggiva* „ : *fuggiva* quelle false apparenze di bene, quei beni *secondi*, che l' avean, nella selva, irretito nelle proprie lusinghe, e *cacciava*, quindi, volendolo veramente, quell'unico bene, che è l'abito delle virtù morali, santificato, di fronte a Dio, dall'abito delle virtù teologali (36): e quest'abito voleva, ormai, con tanta coscienza e fermezza, da poter rivolgersi a rimirar l'errore trascorso, senza tema di esserne ripreso (37). Il *passo* altro non è dunque che il pieno e totale riacquisto della libertà del volere.

Ma chi ha liberato dalla servitù della carne il volere di Dante? Chi lo ha condotto, così impaurito, tra i meandri della valle selvosa, ove il sol tace, alla proda di essa, ove il sole risplende? Chi lo ha scortato al passo, che è una mistica rinascita della volontà?

Lo dirà a Dante, più tardi, Virgilio, ravvivandone, dai recessi del subcosciente, la memoria offuscata:

> *E già iernotte fu la luna tonda;*
> *ben ten dee ricordar, chè non ti nocque*
> *alcuna volta per la selva fonda*... (38).

C'era dunque il plenilunio: e il buio della selva era, per Dante, rotto qua e là dai candidi raggi del minor luminare. Senza questo barlume, la ragione ridestatasi di Dante non avrebbe mai potuto arrivare, dal profondo della valle, alla proda di essa, in vista del sole.

Ma quel barlume l'aveva guidato, senza che egli potesse ve-

derlo: perchè quel barlume è la grazia: la grazia, senza la quale nessuno, che sia in preda al peccato, può riacquistar la libertà di volere ciò che a Dio piace: ma che è occulta e agisce senza rivelarsi. Non v'ha conversione spirituale a Dio, che non sia dovuta all'azion della grazia: ma questa opera senza dar segni visibili di sè. Perciò Dante non nomina la luna tra le cose da lui scorte nella selva. La nominerà in seguito, dopo che Virgilio gliene avrà rivelata alla coscienza l'azione: e le attribuirà, allora, la parte decisiva, che essa ebbe nel processo della sua salvazione:

Di quella vita mi volse costui
che mi va innanzi, l'altr'ier, quando tonda
vi si mostrò la suora di colui;

(e il sol mostrai) (39).

Nel Purgatorio, Dante sa che la sua uscita dalla selva coincise col plenilunio: ossia col riaccendersi della grazia divina sulla sua volontà (40). Egli potè uscir dalla selva, quando tornò a volere secondo ragione: anzi ne uscì, quando volle: ma volle, e quindi potè, per opera della grazia, che è segreta e ineffabile, perchè per opera della grazia volle con fede speranza e carità. È un concetto di S. Agostino: gli uomini possono, perchè vogliono così: ma vogliono così, perchè così Dio opera, per grazia sua, che vogliano (41).

* * *

Poichè la selva simboleggia la infelicità terrena inerente alla vita peccaminosa e viziosa, cui seguirà, dopo la morte del corpo, la infelicità eterna, il colle, che le si contrappone, e alla cui erta non si può pervenire, se non uscendo dalla selva per un passo che è morte al peccato, deve necessariamente simboleggiare la felicità terrena inerente alla vita virtuosa e razionale: e, poichè le sue spalle son vestite dai raggi del " pianeta che mena dritto

altrui per ogni calle „ , non la felicità terrena in sè e per sè, come chiusa in se stessa, e avente in sè il proprio fine, ma la felicità terrena come avviamento o preparazione alla felicità celeste. Il che vuol dire che, per avviarsi su per l' erta del colle, occorre, non soltanto possedere, mediante l'impero della volontà sugli appetiti inferiori, l'abito delle virtù naturali o acquisite, ma possedere, mediante l'infusion della grazia, anche quello delle virtù infuse, senza le quali non v'ha merito per la vita eterna. Rileggiamo il capitolo finale della Monarchia: “ La ineffabile Provvidenza divina diede all'uomo due fini da perseguire: cioè la beatitudine di questa vita, che consiste nell' operazione della virtù che è propria dell' uomo come uomo, ed è raffigurata dal Paradiso Terrestre: e la beatitudine della vita eterna, che consiste nella visione dell'aspetto divino, a cui la virtù propria dell'uomo non può salire, se non sorretta dalla grazia, e che può rappresentarsi col Paradiso Celeste. Poichè alla prima possiamo pervenire per mezzo degli insegnamenti della ragione, purchè li poniamo in atto, operando secondo le virtù morali e intellettuali: alla seconda, per mezzo degli insegnamenti rivelati, che trascendono la ragione umana, purchè li poniamo in atto, operando secondo le virtù teologali... „ (42).

Ma il colle del prologo, per quanto significhi l'*operatio propriæ virtutis* dell'uomo (43), non è tutt'uno col Paradiso Terrestre: nè dalla selva oscura del peccato attuale si esce, per entrare nella divina foresta, che Dante troverà sulla vetta del Purgatorio. La *umana colpa*, il peccato di Adamo, ha per sempre esclusa la umanità dal “ luogo eletto A l'umana natura per suo nido „ (44): nè la Redenzione di Cristo, che ha riaperto alla umanità il Paradiso Celeste, ha ad essa riaperto il Terrestre. La *operatio propriæ virtutis*, che, nel Paradiso Terrestre, nello stato di natura integra e di originale giustizia, sarebbe stata agli uomini facile e piana, è ora, nello stato di natura corrotta, e per la perdita dei doni gratuiti sovrannaturali, per tutti, anche per i redenti, difficile ed

aspra: il fine della vita umana in terra è ora un fine, a cui l'uomo può bensì giungere con le sue forze, ma a fatica. Onde la felicità, che l'uomo può conseguire salendo su per l'erta del colle luminoso, è una felicità ben diversa dall'*onesto riso* e *dolce gioco,* a cui doveva ridursi la vita umana nella foresta edenica: è tale, cioè, che il conquistarla è arduo, e che non può non esser mista di pianto è di affanno: è l'ascesa per un'erta, cui non si accede senza superare triboli e inciampi (45). Seguiamo infatti Dante al suo uscir della selva.

Poi ch'ei posato un poco il corpo lasso,
ripresi via per la piaggia deserta,
sì che 'l piè fermo sempre era 'l più basso.

Poche terzine sono più dense di significato di questa. Liberiamoci subito del " piè fermo che sempre era il più basso „, per cui tanto inchiostro, e non sempre utilmente, si è versato. Posto che la piaggia precede, per esplicita dichiarazione del Poeta, il cominciar dell'erta, non v'ha dubbio che essa è uno spazio interposto fra l'erta e la proda della valle selvosa, pressochè pianeggiante: onde quello strano modo di incedere non può interpretarsi con le necessità del camminare in salita. E non può voler dire che questo: che Dante procede come chi non è ben sicuro di sè o del terreno, poggiando sul piede, che è necessariamente il più basso, perchè è quello che, essendo fermo, aderisce al suolo, e tien l'altro, con cui avanza, sospeso in alto, quasi a saggiare le proprie forze o la saldezza del suolo. Avanza, insomma, a stento. Il che non fa meraviglia, posto che il suo corpo è *lasso,* e non ha potuto riprender via, senza essersi un pò riposato. Ma perchè tanta lassitudine e tanto incertezza?

Dante è uscito dalla selva: ha varcato il passo. È in grazia: la sua volontà è libera, cioè pronta e disposta a volere ciò che la ragione le propone come degno di esser voluto, e a volerlo secondo carità. E la sua ragione è la ragione di un uomo giunto

al sommo dell'arco della vita: ossia la ragione naturalmente dotata di *discrezione* o *prudenza:* quella prudenza, che è " lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga „: anzi, è della ragione stessa la *luce* o l'*occhio*, mediante cui la ragione apprende " la differenza delle cose, in quanto sono ad alcuno fine ordinate „, e sceglie o elegge con rettitudine e senza errore (46). Può quindi conquistare la felicità terrena e meritare quella celeste: può salire il monte. Eppure, prima di iniziarne l'ascesa, deve superare una piaggia: e questa è tale, che egli vi procede a stento, quasi zoppicando.

Che cosa questa piaggia significhi, risulterà evidente a chiunque consideri che l' ascesa per l' erta del colle significa l' abito dell'agire virtuoso o l'operazione abituale secondo virtù (47). Ora Dante, all'uscir della selva, questo abito non lo ha: egli ha appena abbandonato l'abito delle operazioni disordinate e viziose, e la sua volontà, ritornata libera, si dirige al vero bene: ma l'abito della virtù non si conquista, anche da chi ha la volontà buona, ed è in grazia di Dio, tutto d'un tratto (48). Perchè, se la volontà è retta, e lo spirito è santificato dalla grazia, la carne, il corpo, è lassa, è inferma; *caro infirma est;* e l'infermità della carne aggrava lo spirito, che può superarla, ma a fatica. " È da sapere che il primo e lo più nobile rampollo che germogli di questo seme (i doni della grazia), per essere fruttifero, si è l'appetito de l'animo (la volontà retta)... E se questo non è buono, culto e sostènuto diritto per buona consuetudine, poco vale la sementa, e meglio sarebbe non essere seminato. E però vuole santo Augustino e ancora Aristotile nel secondo de l'Etica, che l' uomo s'ausi a ben fare e a rifrenare le sue passioni... acciò che questo tallo per buona consuetudine induri e rifermisi ne la sua rettitudine, sì che possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza de l'umana felicitade „ (49). Ma, per chi ha appena dismessa la consuetudine del male, la cosa più difficile ed aspra è appunto questo indurarsi e rifermarsi nella consuetudine del bene (50). Gli è che la grazia

sana la volontà, mediante l'infusione delle virtù teologali, non sana la natura, che il peccato di origine — cancellato, come peccato dal battesimo, ma ad esso sopravvivente come pena — ha vulnerato, inducendo la tendenza delle due parti inferiori dell' animo — l'appetito concupiscibile e l'appetito irascibile — a resistere alle superiori: è la *vulneratio naturæ* — che il Poeta adombrerà nelle quattro fessure, ond'è rotta la statua del Veglio di Creta (51), — da cui conseguì il disordine nei moti dell'appetito sensitivo, i quali, non appena prevalgano all' impero della volontà, disordinano anche questa, e offuscano la ragione, e, sviandola, fanno ricader l'uomo nell'amarezza delle operazioni viziose. L' appetito dell' animo, che è la volontà, " mai altro non fa che *cacciare e fuggire*; e qualunque ora esso caccia quello e quanto si conviene, e fugge quello e quanto si conviene, l'uomo è ne li termini de la sua perfezione. Veramente questo Appetito conviene essere calvalcato da la Ragione. Chè, si come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sè sanza lo buono calvalcatore bene non si conduce; e così questo Appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch' ello sia nobile, alla Ragione ubbidire conviene; la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere. Lo freno usa quando elli caccia (e chiamasi quello freno Temperanza, la quale mostra lo termine, infine al quale è da cacciare); lo sprone usa quando fugge, per lui tornare a lo loco onde fuggire vuole, (e questo sprone si chiama Fortezza, o vero Magnanimitate, la quale virtude mostra lo loco ov' è da fermarsi e da pugnare...)„ (52). Ma questa caccia ordinata del vero bene, e questa fuga ordinata dal vero male, sono difficili, perchè ciascuno dei due appetiti resiste al freno della temperanza e allo sprone della fortezza.

La conquista dell'abito dell'agire virtuoso presuppone perciò una lotta della volontà con le potenze inferiori dell'anima. E la piaggia è lo stato di transizione dall' abito del vizio a quello

della virtù, durante il quale quella lotta si svolge. Ricordate il libero volere, che, secondo Marco Lombardo,

... se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si notrica (53).

Soltanto chi è uscito vittorioso da questa battaglia può iniziare l'erta del colle: soltanto, cioè, chi ha già in abito, e non in pura e semplice tendenza o aspirazione, le virtù acquisite.

Ma la piaggia è, quando Dante vi si inoltra, *deserta* (54): non c'è nessuno: e *deserta* è quindi l'erta del colle. Tutto lo spazio, dalla proda della selva al colle, è un *gran diserto* (55), senza anima viva tranne quella di Dante. Ciò vuol dire che nessuno è prima di lui uscito dalla selva del peccato attuale? E che la frase, detta a Marco Lombardo, essere il mondo " tutto diserto D' ogne virtute „ va quindi presa alla lettera, nel senso che non v' è uomo al mondo, che non viva irrazionalmente, e non sia in preda al peccato? Che non v' è proprio alcuno, che viva secondo ragione e secondo virtù? No: vuol dire soltanto che, per uscir dalla selva, la strada non è, allo stato delle cose, quella verso cui Dante si avvia: e che chi per questa via si metta, non può proseguire, ed è costretto a ripiombar nella selva.

Leggiamo il Convivio... " L'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo... l'uno e l'altro dilettosisissimo, avegna che quello del contemplare sia più .. Quello del pratico si è operare per noi virtuosamente, cioè onestamente, con Prudenza, con Temperanza, con Fortezza, e con Giustizia; quello de lo speculativo si è, non operare per noi, ma considerare l' opere di Dio e de la Natura... E così appare che nostra beatitudine... prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le virtù morali, e poi perfetta quasi nelle operazioni de le intellettuali... „ (56). E altrove: " Noi potemo avere in questa vita due

felicitadi, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò ne menano: l'una è la vita attiva, e l'altra la contemplativa; la quale, avvegna che per l'attiva si pervegna... a buona felicitade, ne mena ad ottima felicitade e beatitudine, secondo che pruova lo Filosofo nel decimo de l'Etica „ (57). Ci sono dunque due strade: una più facile e breve, perchè meno perfetta, l'altra più difficile e lunga, perchè più perfetta, per giungere alla vetta del monte. Quella che si inizia ai piedi della piaggia è il *corto andar* del monte (58): quindi è la prima: la via della vita attiva, l'abito delle virtù morali. Esser la piaggia e l'erta *deserte* null'altro significa, se non che questa via è, allo stato delle cose, fino a questo momento, inattingibile: che non si può salvarsi dalla selva, se non prendendo l'altra strada: la via della vita contemplativa, l'abito delle virtù intellettuali. Ostinarsi per la prima, val quanto ruinar nella selva. È appunto quello che sta per succedere a Dante.

Quasi al cominciar dell'erta, Dante, è infatti impedito di procedere oltre. Tre fiere gli si parano innanzi, per tagliargli la strada. Ma l'impedimento vero e proprio non proviene che dall'ultima. Dante potrebbe, da solo, con le sole sue forze, vincere le prime: non può vincere con le sue forze la terza: anzi la presenza di questa gli inibisce anche la vittoria su quelle. Giacchè è soltanto la terza, che lo fa rivolgere verso la selva: che gli fa tremare le vene e i polsi: che lo ripinge là dove il sol tace: che, non al solo Dante, ma a tutti, impedisce l'accesso all'erta del colle:

chè questa bestia, per la qual tu gride,
non lascia altrui passar per la sua via,
ma tanto lo 'mpedisce, che l'uccide.

Il significato allegorico delle tre fiere è uno dei problemi, su cui si è maggiormente esercitata l'industria — e non di rado

la fantasia — esegetica dei dantisti. Ricordare tutte le interpretazioni che se ne son date è impossibile: e non ne varrebbe, del resto, la pena. Tutte — anche le più acute e profonde di alcuni recenti esegeti — prestano il fianco ad obbiezioni difficilmente superabili: giacchè, o, — ed è il caso delle interpretazioni più antiche — identificano ciascuna delle tre fiere, variamente graduandole secondo la gravità, con un peccato o con una categoria di peccati attuali dell'anima di Dante, e talora dei peccati meno attribuibili al Poeta, senza avvertire che Dante, sin che è sulla piaggia, non può essere in peccato, perchè chi è in peccato è nella selva, al di là, e non al di qua del passo, onde il suo ruinare in basso loco (59) deve significare, non già avere egli già peccato, ma esser egli per peccare: o, come nelle interpretazioni più recenti, dal Casella in poi, identificano ciascuna delle tre fiere correttamente, anzichè con un peccato, con una disposizione o impulso a peccare (60); ma vanno poi in cerca di minute e spesso ingegnosissime corrispondenze simboliche fra l'allegoria delle tre fiere e l'ordinamento morale dell'Inferno, qual'è spiegato da Virgilio nel canto undecimo (61), le fessure del Veglio di Creta, le tre facce di Lucifero (62), e così via, senza curarsi di vedere se la interpretazione proposta per il simbolo delle tre fiere sia tale da potersi, senza inconveniente, far concordare con la parte essenziale dal Poeta assegnata, in tutta la costruzione allegorica del Prologo, al simbolo del Veltro.

Ciò che impedisce la via all'erta del colle è, infatti, non tanto la presenza delle tre fiere, quanto l'assenza del Veltro, che dovrebbe vincer la terza. Quando verrà il Veltro a cacciare la lupa, ci saranno il leone e la lonza, ma la via sarà accessibile. Il Veltro non caccerà nè il leone nè la lonza: ma la lupa (63). È chiaro che la chiave per risolvere l'allegoria delle tre fiere sta nell'allegoria del Veltro: e che è vano ogni tentativo di risolver quella, senza partire da questa.

Ora io pregherò di concedermi per dimostrato che il Veltro

è l'Imperatore universale, parendomi inutile, nell'ora che stringe, fermarmi a dimostrare una tesi, che è una delle pochissime, su cui può dirsi ormai raggiunto, per la sua stessa evidenza, il consenso dei migliori fra i dantisti (64). Se il Veltro è una figurazione dell'universale Monarca, giova piuttosto vedere quale sia, nel pensiero dantesco, e quale risulti già dal Convivio, probabilmente non di molto anteriore al nostro canto (65), la funzione dell'universale Monarca nel governo del mondo. Il Monarca deve mantenere i re " contenti ne li termini de li regni, si che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze si amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente; che è quello per che esso è nato... „ (66). E ciò egli potrà ottenere, in quanto, tutto possedendo, non avrà nulla da desiderare (67), e quindi si troverà nella impossibilità di voler mai nulla che sia di altri o che altri danneggi: ossia nella necessità di voler sempre secondo giustizia, e di servirsi con giustizia dell' onnipotenza derivantegli dall' univesale dominio, per imporre la giustizia agli ingiusti (68). È dunque la personificazione dalla giustizia o dalla volontà giusta: e, come tale, il *cavalcatore della umana volontà* (69): colui che farà sì che sia giusta la volontà di tutti gli altri uomini. E ciò non perchè egli sia un uomo diverso dagli altri. Egli è, come ogni altro uomo, soggetto al *languor naturae:* e quindi la sua volontà è, come quella di ogni altro uomo, esposta alla resistenza degli appetiti inferiori e alla possibilità di cederle. Non è, perciò, nè infallibile — tant'è vero che Dante stesso espressamente gli contesta la competenza a pronunciar definizioni di carattere teoretico (70) —, nè impeccabile: può peccare di incontinenza, così nel concupiscibile, come nell'irascibile: può essere lussurioso o goloso o iracondo o orgoglioso o accidioso. Può persino peccare di quel particolare peccato di malizia, impropriamente detta, non della volontà, ma dell'intelletto speculativo, di malizia, non contro il prossimo, o contro la giustizia, ma contro la verità, che è l'eresia: onde

vediamo un Imperatore, a Dante carissimo, il grande Federigo di Svevia, " che fu d'onor si degno „ (71), dannato alle pene infernali come eretico (72). Ma non può peccare di malizia di cui ingiuria è il fine, o di ingiustizia (73): cioè volere comunque il male altrui. Giacchè, mentre, in tutti gli altri uomini, per la limitazione reciproca nel possesso e nell'uso dei beni secondi (74), l'amore eccessivo del bene proprio tende a diventare amore del bene altrui, e quindi la incontinenza di concupiscibile e quella di irascibile tendono a trasformarsi in cupidigia e in desiderio di vendetta *(ira folle)* — onde in ogni incontinente c'è in potenza un ingiusto di violenza o di frode —, manca nell'universale Monarca ogni motivo per la degenerazione dell'incontinenza in quella malizia, di cui ingiuria è il fine (75). Appunto a impedire in lui questa degenerazione, Iddio, che di lui si serve per il bene del genere umano, gli dà l'universale dominio; perchè, in lui possa " congiungersi la filosofica autoritade con la imperiale, a bene e perfettamente reggere „ (76): il che val quanto dire, perchè in lui la necessità morale di volere, nei rapporti con gli altri, ciò che la ragione, per bocca del filosofo, indica doversi, come *giusto*, volere (77), possa fondersi con la forza necessaria per imporre questa volontà ad ogni ingiusta e renitente volontà altrui (78).

Ma si badi che il suo compito è sempre esplicitamente ristretto alla giustizia. Quando Dante dice che " la imperiale autoritade è regolatrice e rettrice di tutte le nostre operazioni giustamente, chè per tanto oltre quanto le nostre operazioni si stendono, tanto la maiestade Imperiale ha giurisdizione „ (79), la frase va limitata, con altre parole di Dante, nel senso che alla sua giurisdizione sono soggette tutte le nostre operazioni volontarie, in quanto sia in esse " equitade alcuna da conservare o iniquitade da fuggire „ (80): il che vuol dire, in quanto riguardino i rapporti di ciascuno di noi coi nostri simili. Il campo d'azione del Monarca è insomma unicamente quella *virtus ad alterum*, che è la *giustizia* (81); nè Dante si è mai sognato di pensare cosa così ingenua come questa: che

l'universale Monarca possa far sì che tutti gli uomini siano forti o temperanti o prudenti nei rapporti con se stessi. Compito del Monarca è soltanto di impedire che la incontinenza degli individui possa comunque trascendere in ingiuria o ingiustizia verso altri individui. Il che non toglie che, ove il Monarca sia, e quindi tutti i governi delle singole *communitates* autarchiche — dalla famiglia al regno — siano giusti, sarà molto più facile agli individui conquistar l'abito della temperanza e della fortezza (82).

Quanto ho detto sin qui basta ad escludere l' ipotesi — su cui v'è ancora chi insiste — che la lupa significhi l' incontinenza. Ciò varrebbe ad attribuire al Monarca la possibilità di fare ciò che Cristo non fece: ripristinare radicalmente la giustizia originale, cancellando quel *languor naturae*, che Cristo volle lasciar sopravvivere al battesimo! (83).

Ma poco meno insostenibile è l'opinione, che è pur sempre quella dei più, che il leone sia la violenza. La violenza è infatti ingiustizia, perchè presuppone una volontà, di cui ingiuria è il fine: è una forma di malizia o di ingiustizia: onde la violenza è da Dante punita entro le mura della città di Dite, nel regno della malizia (84). Perciò il Veltro, per ripristinare la giustizia nel mondo — che è evidentemente il suo compito nel cacciare la lupa —, dovrebbe cacciare anche il leone. Nè può accettarsi la tesi, che tenta ridurre la lupa al simbolo della cupidigia, ove si voglia da questa escludere la violenza, che ne è una delle forme di manifestazione normali. I cupidi usano anche la forza, oltre la frode (85). Anche peggio è ridurre la lupa al simbolo della frode. La lupa è — non v' ha dubbio, poichè deve esser cacciata dall'esecutore di giustizia (86) — tutta quella malizia, che odio in cielo acquista, e di cui ingiuria è il fine: la malizia bestiale dei violenti, come quella propriamente detta dei fraudolenti: è certo cupidigia: ma è anche lussuria, superbia, invidia, ira, in quanto queste passioni dell'appetito irascibile o dell'appetito concupiscibile trascendano in atti volontarî di ingiustizia (87).

Molti son gli animali a cui s'ammoglia,
e più saranno ancora.....

È la città di Dite, che è in essa compresa.

Le altre due fiere debbono quindi prefigurare la parte d'Inferno, che è prima di Dite. Ed è proprio così.

Ed ecco, quasi al cominciar de l'erta,
una lonza leggiera e presta molto
che di pel maculato era coverta;
e non mi si partia dinanzi al volto,
anzi impediva tanto il mio cammino,
ch'i' fui per ritornar più volte volto.

La lonza non minaccia Dante: gli impedisce — o, meglio, tenta impedirgli — il cammino, circuendolo con le continue mosse del corpo agile e snello, e con le lusinghe della pelle variegata e, come si dirà pochi versi dopo, gaietta. Non v'ha dubbio che essa simboleggia quella ferita inferta dalla colpa d'origine all'appetito concupiscibile, che lo destituisce dal suo ordine al dilettevole: cioè la concupiscenza. Sono gli stimoli della carne — quella carne che è inferma — quelli specialmente del tatto e del gusto —, che tentano sopraffare la volontà buona di Dante; e sembrano a volte riuscirvi. Ma la volontà resiste: perchè è munita della naturale disposizione al bene, cioè all'amore retto e vero, rinvigorita dall'azion della grazia, e simboleggiata dalla corda, di cui egli ha cinti i lombi, e di cui ci dirà più tardi aver pensato di servirsi, per prender la lonza alla pelle dipinta (88). La lonza lo alletta: ma egli può non lasciarsi sedurre. Alle bellezze di lei, che alla sua ragione appariscono *vanità di sì breve uso,* la ragione contrappone le bellezze eterne, che il cielo, in quell'ora e in quella stagione — Dante è appena uscito dal lavacro rigeneratore del passo —, gli si spiegano più risplendenti che mai dinanzi allo sguardo (89). Chi ha la volontà tesa all'alto non ha troppo da temere degli allettamenti del senso

Senonchè tendere all'alto è arduo: e presuppone, non solo temperanza, ma anche fortezza. Ed ecco che Dante non ha ancor finito di raffermarsi nella sua volontà di temperanza, che gli si para innanzi, a dargli *paura*, un altro ostacolo: il leone.

Questi parea che contra me venesse
con la test'alta e con rabbiosa fame,
sì che parea che l'aere ne temesse.

Nulla, in realtà, nella figura e negli atti del leone, accenna a vera e propria violenza, cioè a volontaria ingiuria. Il leone non viene: pare che venga contro Dante: la sua fame non è cupida: è rabbiosa: cioè tale che si consuma entro di sè, senza saziarsi: la sua testa è alta: segno di orgoglio e di spavalderia.
Pensiamo a Filippo Argenti nella palude stigia (90).

Rabbia ed orgoglio: vana apparenza di forza, pronta ad accasciarsi contro gli ostacoli; che fa paura solo a chi ha paura: sono evidentemente gli indizii della ferita inferta dal peccato di origine all'appetito irascibile, destituendolo dal suo ordine all'arduo: cioè della infermità o debolezza d'animo (91). E infatti Dante sta per cedere, di fronte al leone, *per paura* (92): per viltà. Ma egli supererebbe questa tendenza alla viltà di fronte all' arduo, esercitando, con l' impero della volontà, la virtù della fortezza, se accanto al leone, anzi contemporaneamente, non gli si parasse di contro la lupa. Questa, sì, reca, nella figura e negli atti, tutti gli attributi della malizia di cui ingiuria è il fine: e non soltanto di quella che si fa con frode.

Essa ha natura malvagia e ria: è senza pace: ha una fame che comprende in se tutte le brame, e non si sazia mai, per quanto si sfoghi nel pasto, che ha già fatto viver grame molte genti: non pare che venga: ma viene effettivamente: non minaccia, ma uccide (93). E fa perdere a Dante quella speranza dell'altezza, che egli non aveva perduto di fronte alle altre due fiere:

il che vuol dire che lo rende pusillanime o vile: annulla in lui la fortezza (94). Perciò il leone, che non sarebbe temibile da solo, diventa temibile per il comparir della lupa. Gli è che per vincer la malizia — che è disordine non dell'appetito, ma della volontà —, occorre l'abito della giustizia: e la giustizia è una *virtus ad alterum*, come la malizia, che a Dante si oppone, non è la sua, ma quella degli altri. La giustizia è una virtù, che Dante non può esercitare da solo (95). Egli può non recare ingiuria ad altri, ma, per esser felice dell'abito della giustizia, deve non ricevere ingiuria da altri: il riceverne è ingiustizia: ed è quindi infelicità (96). La sua volontà di agire secondo ragione si spunta contro la prevalente irrazionalità dell' agire altrui: e, spuntandosi, si altera essa stessa, cessando di esser buona, e tendendo a diventar mala La lupa, in altri termini, con la sua presenza, rende le altre due fiere assai più pericolose per Dante, di quanto in se stesse non siano. Ciò è evidente pel leone: ma non è men vero per la lonza. È chiaro infatti che è ben difficile conservar l'abito, oltre che della fortezza, della temperanza, in un mondo di violenti o di cupidi. La malizia degli altri sta per trasformare, anche in Dante, la concupiscenza dei beni secondi e la debolezza verso l'arduo, ancora in lui latenti, per quanto sul punto di esser domate, in cupidigia e in odio o desiderio di vendetta: sta per rendere ingiusto anche lui (97). La lonza e il leone sono, per così dire, scomparsi, e si sono quasi fusi nella lupa, che rappresenta tutto il male: tutta la selva, in cui essa sta per ripiombarlo (98).

*
* *

E nella selva del peccato attuale egli ruinerebbe, se non gli comparisse, nel gran diserto, chi " per lungo silenzio parea fioco ". Virgilio, inviato a salvarlo dalle tre donne benedette che curano di lui nella corte del Cielo (99): Virgilio, cioè, di nuovo, la sua ragione (100): ma non più la sua ragione, in quanto con-

sidera le operazioni che l'uomo fa nell'atto della volontà e alla volontà serve di guida nell'agire, ossia quella che noi diremmo la ragion pratica: bensì la sua ragione, in quanto considera le operazioni di Dio e quelle della Natura, le operazioni che l'uomo vuole considerare, ma non può voler fare, perchè sono sottratte all'impero della sua volontà, come sono, per esempio, " le cose naturali e le sopranaturali e le matematice ", ossia quella che noi diremmo la ragion teoretica o speculativa (101). La quale gli par fioca per lungo silenzio: perchè ha lungo taciuto in lui: sin da quando egli ha abbandonato, smarrendosi nella selva, la verace via (102). E, invero, uscito dalla selva, egli si è affidato alla ragion pratica, all'azione, alla vita attiva e civile, e ha cercato in essa la felicità. Ora la ragion teoretica, ispirata dalla grazia divina (103), gli si ridesta e gli dice: hai di nuovo sbagliato strada: la via della felicità non può essere quella della vita attiva e civile, perchè, per ora, sinchè c'è la lupa, sinchè il mondo è " di malizia gravido e coverto " (104), l'abito delle virtù morali è inattingibile. Se vuoi non tornar nella selva, e campare dall'eterno martirio, " a te convien tenere altro viaggio ": ritornar sulla via, in cui ti condusser gli occhi di Beatrice vivente (105): affidarti a me, ragion teoretica: darti all'abito delle virtù intellettuali, per potere abbandonare il mondo, e chiuderti in te stesso, nella speculazione, ricorrendo a Beatrice immortale, cioè alla rivelazione, quando tu voglia specular di cose che trascendano i limiti della ragione (106). La via del mondo potrai riprenderla, senza certezza di rovina, quando ci sarà il Veltro, e sarà scomparsa la lupa: giacchè allora, vinta la malizia di cui ingiuria è il fine, sarà possibile ad ogni uomo di buona volontà vincere l'incontinenza, e quindi salire per l'erta del colle della vita felice.

Il che equivale a dire che, finchè il Veltro non venga, non può esister fra gli uomini, malgrado il battesimo, piena ed intera la libertà del volere: o, meglio, che quella libertà del volere, che il battesimo reintegra, non può, senza che l'uomo si stranii da

ogni contatto col mondo, rimanere a lungo quale il battesimo la pone in essere. Che significa infatti il ruinar verso la selva, da cui la grazia l'ha appena tratta, della volontà buona di Dante, di fronte all'incalzar della lupa, se non che, nel mondo, nel contatto con gli altri uomini, la volontà del bene si infrange ineluttabilmente contro quella del male, e che la malizia degli ingiusti finisce col piegare a se stessa anche la retta volontà dei giusti?

Onde il miglior commento al ruinare di Dante e alle parole di Virgilio, ce lo offrirà, nel Paradiso, Beatrice:

Oh cupidigia, che i mortali affonde
sì sotto te, che nessuno ha podere
di trarre li occhi fuor de le tue onde!

Ben fiorisce ne li uomini il volere;
ma la pioggia continua converte
in bozzacchioni le susine vere.

Fede ed innocenzia son reperte
solo ne' parvoletti: poi ciascuna
pria fugge che le guance sian coperte (107).

Ma il Veltro verrà: è la stessa ragion teoretica, — quella che gli ha dettato il quarto capitolo del quarto libro del Convivio —, che, per bocca di Virgilio, gli se ne rende garante (108). La Monarchia universale è necessaria alla felicità terrena del genere umano: anche alla felicità di coloro, che prendono l'*altro viaggio:* giacchè, se, in assenza del Veltro, l'altro viaggio assicura, a chi lo tiene, la salute eterna, non può affatto assicurare, da solo, e in quanto la via della vita attiva o civile sia *deserta* di virtù — in quanto, cioè, il mondo sia nella selva, anzichè sull'erta del colle —, la felicità terrena. Due vie conducono alla vetta del colle, che è la felicità in terra: ma vi conducono entrambe, in quanto siano entrambe battute: se una — quella della vita attiva — è *deserta*, l'altra può condurre al Paradiso celeste, ma senza poter passare dalla vetta del colle, cioè

senza poter condurre chi la segue alla felicità terrena. Perchè nessun uomo, per quanto dedito alla speculazione, può vivere in terra, senza operare e senza entrare in rapporto coi suoi simili: perchè lo straniarsi e isolarsi dal mondo, è cosa innaturale all'uomo, " con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo è naturalmente compagnevole animale „ (109). La vita contemplativa mena, sì, a felicità più perfetta di quella veramente attiva: ma quella presuppone questa: ed è a sua volta imperfettissima, senza questa. L'uomo non può esser beato fuori della *umana civiltà*. Nè la distinzione delle due vite va intesa come la distinzione degli uomini in due schiere distinte, per cui possano esservi uomini esclusivamente attivi ed uomini esclusivamente speculativi. I primi sarebbero poco più che bestie: i secondi poco meno che angeli (110). L'uso dell'animo è *doppio* in ciascun uomo: ed è tanto poco concepibile, come felice, un uomo che non mai speculi, o usi la ragion teoretica, quanto un uomo che non mai operi, o usi la ragion pratica. Può sì, in ciascuno, prevalere l'una o l'altra forma di attività spirituale: e gli uomini possono distinguersi, a seconda che in essi prevalga l'abito dell'agire, che non esclude, anzi presuppone, qualche atto di speculazione, o l'abito dello speculare, che non esclude, anzi presuppone, qualche atto di azione (111). Ma è appunto perchè molti uomini abitualmente operano, che si rende ad altri possibile di abitualmente speculare: mentre è l'abituale speculazione di questi, che deve permettere ai primi, malgrado il loro abito pratico, di appagare in parte, mediante i risultati della speculazione altrui, il naturale desiderio di conoscere, che è proprio di ogni uomo, in quanto dotato di ragione, e che — come tale — Dante designa la *umana fame* (112). Dal che deriva che la divina foresta del Paradiso Terrestre — sul limitare della quale ridono alla fantasia del Poeta, nelle figure di Lia e di Rachele, entrambe le vite (113) —, simboleggiando la piena e perfetta felicità terrena — quale l'avrebbero goduta gli uomini, " se innocente fosse rimasta

l'umana radice „ (114) —, rappresenta insieme la vita attiva o civile e la vita contemplativa. Onde entrambe le vite deve rappresentare il colle luminoso, che è il simbolo della felicità terrena, scala alla celeste, conseguibile dagli uomini dopo il fallo dell'umana radice:

Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali (115),

cioè la beatitudine di questa vita, non si spicca intero, se non da chi colga il frutto, così dell'azione che della speculazione: ossia se non da chi viva " secundum virtutes morales et intellectuales operando „ (116)

Appunto per permettere alla umanità di cogliere, malgrado il fallo di Adamo, questo duplice frutto, la Divina Provvidenza, preordinando la redenzione di Cristo, aveva anche preordinato la conquista del mondo e la fondazione della universale Monarchia per parte del popolo romano (117). Il Veltro deve quindi tornare. Alla promessa, che ne fa, per bocca di Virgilio, la ragione, corrisponde la predizione, che ne farà, in Paradiso, per bocca di Beatrice, la fede:

Ma prima che gennaio tutto si sverni,
per la centesma che è la giù negletta,
raggeran sì questi cerchi superni,

che la fortuna, che tanto s' aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
sì che la classe correrà diretta

e vero frutto verrà dopo 'l fiore (118).

La volontà dei buoni tornerà, malgrado ogni avversa volontà dei mali, veramente e compiutamente libera di volere il bene: e a quanti escono, con la grazia di Dio, dalla selva del peccato attuale, tornerà accessibile il colle della vita virtuosa e felice.

E appunto per annunziare al mondo disviato la necessità

di questo ritorno, e ad affrettarne l'avvento, Dante imprende l'altro viaggio pei regni di oltretomba: l'*altro viaggio*, che è certo il simbolo dell'unica via aperta, nell'assenza dell' universale Monarca, ai mortali, per scampar dalla selva del peccato attuale, e giungere, malgrado la infelicità sulla terra, alla beatitudine dell' al di là: ma è insieme il mezzo sovrannaturale e miracoloso (119), di cui la Provvidenza si serve, per preparare nel mondo le vie all'avvento del cavalcatore dell'umana volontà. L'altro viaggio non mira solo alla individuale salvazione dell'anima di Dante: è fatto anche in pro' del mondo che mal vive (120), per insegnargli qual'è l'unico modo per vivere bene. Dante è perciò un nuovo Enea e un nuovo Paolo (121). Anch' egli va ad immortale secolo sensibilmente, per apprender, come quelli, nel viaggio oltremondano, cose che saran cagione di rinnovata gloria al popolo Romano e alla Chiesa di Roma, e di salvazione al genere umano. Egli è come il Battista del Veltro venturo: di colui, che verrà a compiere l' opera di Cristo, garentendo la felicità terrena a coloro, cui Cristo, mediante la sua Chiesa, garentisce la felicità celeste: di colui, per opera del quale la terra non sarà più, quale appare al Poeta dal settimo cielo, " l'aiola che ci fa tanto feroci „ (122), ma, come Cristo volle che fosse, l'aiola della pace e della libertà morale: di colui, per cui il mondo dei vivi sarà senza malizia.

NOTE

Le citazioni di passi danteschi sono fatte di su l' edizione *Le Opere di D.: Testo critico della Soc. Dant. Ital.* Firenze, Bemporad, 1921.

(1) Cfr. *Conv.* IV. 23. 7 sgg.; 24. 2 sgg.; 27. 2 sgg. etc.

(2) *Inf.* I. 14:... " *là dove terminava quella* valle.
XV. 49 sgg.: " *mi smarrii in una* valle,
avanti che l'età mia fosse piena... "

(3) *Inf.* XV. 50.

(4) *Purg.* XXX. 124 sgg.: v. *Purg.* XXXI. 58 sgg.:

" *Non ti dovea gravar le penne in giuso,*
ad aspettar più colpi, o pargoletta
o altra vanità con sì breve uso... "

(5) *Purg.* XXXI. 34 sgg.

(6) Cioè sino al 1300, anno in cui si finge avvenuto il risveglio, presupposto della Visione: v. in *Purg.* XXXII. 2, l' accenno alla *decenne sete.*

(7) *Purg.* XXX. 121...;

" *Alcun tempo il sostenni col mio volto:*
mostrando li occhi giovanetti a lui,
meco il menava in dritta parte volto ".

(8) Cfr. *Purg.* XVII. 97 sgg.; 127 sgg.; XVI. 85 sgg; *Conv* IV. 12. 1 sgg.; 13. 2 sgg: v. il mio saggio *Per la genesi del pens. polit. di D. La base aristotelico-tomistica,* in *Giorn. Stor. Letter. Ital.* 1918. pp. 29 sgg.; 56 sgg.

(9) *Purg.* XXIII. 115 sgg.

(10) Cfr. *Conv.* IV. 24. 12: " come quello che mai non fosse stato in una cittade, non saprebbe tenere le vie, sanza insegnamento di colui che l'hae usata; cosi l' adolescente, che entra ne la selva erronea di questa vita, non saprebbe tenere lo buono cammino, se da li suoi maggiori non li fosse mostrato... „ etc.; 12. 15 sgg.:... " sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede sia l' albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra. e così di casa in casa, tanto che a l' albergo viene: così l' anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sè avere alcuno bene, crede che sia esso... Veramente questo cammino si perde per errore, come le strade della terra... „ etc.; *Purg.* XVI. 85 sgg.; *Mon.* I. 15. 9 etc.

(11) *Purg.* XXXI. 61 sgg.:

" *Novo augelletto due o tre aspetta:*
ma dinanzi da li occhi di pennuti
rete si spiega indarno o si saetta „:

cfr. *Conv.* IV. 26. 2 sgg.

(12) *Purg.* XXX. 109 sgg.:

" *Non pur per ovra delle rote magne,*
che drizzan ciascun seme ad alcun fine
secondo che le stelle son compagne,

ma per larghezza di grazie divine,
che sì alti vapori hanno a lor piova,
che nostre viste là non van vicine,

questi fu tal ne la sua vita nova,
virtualmente, che ogni abito destro
fatto averebbe in lui mirabil prova... „:

v. per il *seme* di *nobiltà*, *Conv.* IV. 20. 1 sgg.; 21. 6 sgg., 13 sgg.; 23. 3 sgg. etc.

(13) *Conv.* III. 11. 14: " fine de l'amistade vera è la buona

dilezione, che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente, cioè secondo ragione, sì come pare sentire Aristotile nel nono de l'Etica...; II. 7. 3...: " Le cose deono essere denominate da l'ultima nobilitade de la loro forma: sì come l'uomo da la ragione, e non dal senso nè d'altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speziale vita e atto de la sua più nobile parte E però chi da la ragione si parte, e usa pur la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia... "; IV. 7. 10 sgg.: " veramente morto lo malvagio uomo dire si puote, e massimamente quelli che da la via del buono suo antecessore si parte... sì come dice Aristotile nel secondo de l'Anima " vivere è l'essere de li viventi " e perciò che vivere è per molti modi (si come ne le piante vegetare, ne li animali vegetare e sentire e muovere, ne li uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare, o vero intelligere), e le cose si deono denominare da la più nobile parte, manifesto è che vivere ne li animali è sentire... vivere ne l'uomo è ragione usare. Dunque, se 'l vivere è l'essere de l'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte da l'uso del ragionare chi non ragiona lo fine de la sua vita? e non si parte da l'uso de la ragione chi non ragiona il cammino che fare dee?... È morto uomo, e rimaso bestia... Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo, e non più pentangulo, così levando l'ultima potenza de l'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto... "; I. 11. 9: " costoro sono da chiamare pecore e non uomini "; 6. 4: [illegible] sono quasi bestie, a li quali la ragione fa poco prode " etc.; *Mon.* I. 3. 6; *Inf.* XXVI. 118 sgg.

(14) Cfr. *Conv.* II. 7. 2 sgg.; III. 11. 12 sgg.; IV. 17. 10 sgg.; 16. 5 sgg. etc.; *Mon.* I. 3. 6 sgg.: v. il mio saggio *La base aristot.-tomist.* cit. pp. 1 sgg.

(15) *Purg.* VII. 33: v., in *Ep.* V. 18, la *culpa vetus*, e in *Mon.* I. 16. 1, il " lapsus primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis ".

(16) V., per il concetto del peccato originale e delle sue conseguenze sulla natura umana, in D., e pei suoi rapporti con le tradizioni agostiniana e tomistica, il mio saggio *Medio Evo e Rinascim. nella dottr. polit. di D.*, in *Giorn. Dant.* diretto da L. Pietrobono, 1921, quad. II. pp. 141 sgg.

(17) L'idea, già messa avanti, non senza incertezze, dal Pascoli, è ora vigorosamente ripresa, ma sotto altra forma, dal PIETROBONO, *Il Poema Sacro*, Bologna. Zanichelli, 1915, passim. Secondo il Pietrobono, la selva rappresenterebbe, non già il peccato originale vero e proprio, quello ereditato da Adamo, ma la *nuova*, la *seconda colpa di origine*, compiuta da Costantino mediante la sua donazione, che fu una seconda violazione dell' *interdetto divino*. Alle obiezioni, che io ebbi a muovergli, incidentalmente, nell' articolo *Sulla data di composizione del c. VI e sulla cronologia del Purgatorio*, in *Nuovo Giorn. Dant.* dir. da G. L. Passerini, 1920, a. III. quad. III, il P. rispose (*La donaz. di Costantino e il peccato originale*, in *Giorn. Dant.* dir. da L. Pietrobono, 1921, quad. I, pp. 58 sgg.), riconfermando la sua tesi, ma correggendone in parte la formulazione, e sovratutto limitandone la portata " per rispetto al male rappresentato dalla lupa „ vale a dire alla cupidigia. Ma, anche così attenuata, la tesi è lungi dall'esser convincente, ed urta contro ostacoli insormontabili. Il P. non si accorge, mi sembra, di cadere egli stesso in contraddizione, quando ammette che, anche dopo il fallo di Costantino, vi sono alcuni, per quanto pochissimi, che, non cedendo ai blandimenti della cupidigia, si salvano: si redimono, cioè, pure perdurando gli effetti della donazione, dal preteso peccato originale. La verità è che la cupidigia, ossia l' ostacolo alla giustizia, non è affatto un peccato a sè, distinto dal peccato di Adamo: non è, anzi, che una conseguenza di quella *infirmitas* o *languor naturae*, che è esso. a sua volta, la conseguenza del peccato di Adamo, del vero e proprio e unico peccato originale: e che la cupidigia perdura fra gli uomini, non già perchè ci sia, per colpa di Costantino, un nuovo peccato di origine, richiedente una nuova Redenzione; ma perchè la prima e unica Redenzione, quella di Cristo, ha redento gli uomini dal peccato originario, come colpa

o peccato, ma non li ha liberati dalla conseguenza penosa di esso, che è appunto l' *infirmitas*, da cui la cupidigia deriva, e che sopravvive al battesimo. Nè l' Impero, che Costantino ha infirmato radicalmente con la donazione, ha mai avuto, nel pensiero di D., la missione di ottenere ciò che Cristo non fece: la abolizione della *infirmitas peccati*, cioè la piena e perfetta ripristinazione della giustizia originale: bensì soltanto quella di impedire che l' *infirmitas* si trasformi in cupidigia, che la incontinenza diventi ingiustizia, o malizia, di cui ingiuria è il fine. (V. quanto si dirà nelle pagine seguenti, in cui è implicitamente contenuta la confutazione della tesi del P.). La colpa di Costantino fu appunto di avere infirmato il rimedio preordinato da Dio allo sferrarsi della cupidigia nel mondo, cioè al trionfare della mala volontà degli ingiusti sulla retta volontà dei giusti. Ma ognun vede come ciò sia tutt'altra cosa da quella che il P. afferma. Senonchè c'è anche di più. Ed è che la tesi del P. presuppone necessariamente che, quando il Poeta fermò nel Prologo le linee fondamentali dell'allegoria etico-politica del Poema, egli fosse già convinto che la causa principale, anzi unica, dell' assenza dell' universale Monarca, e quindi dello sferrarsi della cupidigia nel mondo, fosse proprio la donazione di Costantino: presuppone, in altri termini, — poichè il concetto della donazione costantiniana, come dell'atto che *infirmò* entrambi i *remedia contra infirmitatem peccati*, non può farsi risalire, nella storia interiore del pensiero dantesco, oltre la crisi del 1310-1313, anzi molto oltre il tragico epilogo di essa — che il Poema non sia stato incominciato se non dopo il 1313. Ora, anche su questo punto io dissento radicalmente dal P. per un complesso di motivi, che ho già in parte enunciato nell'articolo su cit. *Sulla data di composiz. del c. VI e sulla cronologia del Purg.*, e che più ampiamente mi riservo di svolgere in uno studio, di prossima pubblicazione, su *Le tre fasi del pens. polit. di D.* L' allegoria fondamentale del Poema, quale risulta dal Prologo, prescinde affatto dalla donazione. Nè, come vedremo, è affatto necessario ricorrere alla donazione, per renderci ragione della impossibilità, in cui si trova Virgilio, di vincere l' ostacolo frapposto dai diavoli alla porta della città di Dite, senza l'aiuto del Messo celeste.

(18) Inf. IV, 65:

" *passavam* la selva *tuttavia*,
la selva, *dico*, *di spiriti spessi*... „ :

cfr. Pietrobono, *Il Poema Sacro*, I, p. 302 sgg.

(19) *Inf.* IV-33 sgg.; *Purg.* VII, 7 sgg., 28 sgg.: cfr. sul Limbo, Bottagisio, *Il Limbo dantesco*. Pad. 1898.

(20) Anzi, in genere, tutti gli adulti virtuosi del mondo pagano, se, come mi par più che probabile, al nobile castello appartengono, non soltanto gli illustri che D. nomina, ma tutti i *viri*, tutti coloro, fra i pagani, che, senza vizio, seguirono le virtù naturali, e la selva di spiriti fuor del castello è formata soltanto dagli infanti o dai pargoli innocenti e da quegli adulti, che, per malattia o condizion di natura, pur fatti grandi, rimasero sempre infanti, come i mentecatti i pazzi i frenetici " per difetto d'alcun principio della nativitate „ (*Conv.* IV. 15): cfr. Busnelli, *L' Etica nicomachea e l'ordinam. morale dell'Inf. di D.*, Bol. Zanichelli, 1907, pp. 24 sgg.

(21) *Purg.* VII. 34 sgg.:

" *Quivi sto io con quei che le tre sante*
virtù non si vestiro, e sanza vizio
conobber l'altre, e seguir tutte quante „

(22) Cfr. *Mon.* I. 12. 4:... " Si ergo iudicium moveat omnino appetitum, et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est: si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivatum trahitur... „ etc.; *Ep.* VI. 22; *Purg.* XVI. 76 sgg.; XVIII. 67 sgg.; *Par.* V. 22 sgg. etc.

(23) Cfr. *Conv.* IV. 4. 1 sgg.; *Mon.* I. 2. 8; 3. 1 sgg. etc.: v. Kern, *Humana civilitas*. Leipz., 1913, e la mia *Base aristot.-tomist.* cit. pp. 15 segg.

(24) *Purg.* XVI. 58 sg., 82, 103; *Par.* XXXII. 103, 54, etc.

(25) *Conv.* I. 4. 3 sgg.: cfr. I. 11. 5; III, 13. 4: " grandissima parte de li uomini vivono più secondo lo senso che secondo ragione... „ etc.

(26) *Conv.* III. 10 - 2 : " quanto l'agente più al paziente sè unisce, tanto e più forte è però la passione... onde, quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più passionata, più si unisce a la parte concupiscibile e più abbandona la ragione. Sì che allora non giudica come uomo la persona, ma quasi come altro animale pur secondo l'apparenza, non discernendo la veritade... „ etc. ; 8. 17 sgg. ; 11. 7, sgg. ; II. 9. 7 ; IV. 20. 7. etc.

(27) Cfr. *Ep.* VI. 22 : " Non advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis, venenoso sussurio blandientem, nimis frustatoriis cohibentem, nec non captivantes vos in lege peccati, ac sacratissimis legibus, que iustitie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem : observantia quarum, si leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin ymo perspicaciter intuenti liquet ut ēst ipsa summa libertas ? Nam quid aliud hec, nisi liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expediunt ?... „ *expediunt*, appunto, in quanto le leggi, poste dagli uomini *intellectu vigentes*, cioè capaci, per maturità di anni e perfezione di attitudine spirituale, di seguire e di determinare i dettami della ragione, indicando alla ragione dei meno perfetti e dei giovani quella giusta via, che la ragione di costoro, per naturale insufficienza di discrezione o prudenza, non saprebbe da sola vedere, le facilita il compito, che le è naturalmente proprio, di *cavalcare*, mediante la volontà, l'appetito (*Conv.* IV. 26. 5 sgg. : cfr. il mio saggio *La base aristotel.-tomist.* cit. pp. 68 sgg.). Il che presuppone che la volontà, così di coloro che debbono, secondo ragione, porre le leggi, per guidare gli altri, come di coloro che debbono, secondo ragione, osservarle, per farsi guidare, sia davvero *libera*, o, ch'è lo stesso, che l'*arbitrio* sia *diritto* e *sano* (*Purg.* XXVII. 140). Ma ciò che menoma la *dirittura* e la *sanità* dell'arbitrio, ciò che vulnera la libertà del volere, piegandolo all'appetito, è appunto il *peccato* : cfr. *Par.* VII. 78 sgg ; XXVII 124 sgg. La selva perciò, in quanto simbolo di quella servitù del volere, che si risolve nella resistenza dell'appetito alla ragione e alla legge, è insieme il simbolo del disordine, dell'anarchia civile, della ribellione alla legge : è l'antitesi di quella *umana civiltà*, che

Lo quale cavallo come vada sanza lo cavalcatore per lo campo assai è manifesto, e spezialmente ne la misera Italia, che senza mezzo alcuno alla sua governazione è rimasa...„; *De Vulg. Eloq.* I. 18. 5 etc., e v. il mio scritto *L' Unità polit. della naz. ital. e l'Impero nel pens. di D.*, in *Arch. Stor. Ital.* 1917, pp. 123 sgg.): se, anzi, Marco Lombardo attribuirà la causa del disviarsi del mondo all' essere il sole temporale *spento* da quello spirituale, per il confondersi della spada col pastorale? (*Purg.* XVI. 106 sgg.: cfr. del resto *Purg.* VI. 76 sgg.). Ove è ben notevole che le due guide del mondo cristiano, o i due poteri, siano entrambi raffigurati come *due soli*. Ciò dimostra che il concetto tradizionale della luna, o del *luminare minus*, come simbolo dell'autorità imperiale, è estraneo al Poema. Esso non comparirà, e con intenti nettamente polemici di fronte alla tradizione, che in *Mon.* III. 1. 5; 2. 16 etc., e, di sfuggita, e anche qui in senso contrario a quello della tradizione, in *Ep.* VI. 8: v. Parodi, *Poesia e storia nella Div. Comm.* Nap. Perrella. 1921. pp. 436 sgg., 495 sgg. Accettando però dal Pascoli l'idea che la luna simboleggi nel Prologo la grazia, non ne accolgo ugualmente tutte le ipotesi e le argomentazioni, che il Pascoli le ricama intorno.

(41) Cfr. per il concetto agostiniano della grazia, ora, Maria Pia Borgese, *Il problema del male in Sant'Agostino* (*La libertà, il peccato e la grazia*), Palermo, 1921. pp. 99 sgg. e i passi ivi citati. E v. specialm. Augustin. *Opp.* XII. 415, 423; XIII. 132, 134, 262, 300, 903, 948.

(42) *Mon.* III. 16. 7 sgg.

(43) Cfr. *Mon.* I. 3. 7 sgg.; 4. 1 sgg.

(44) *Purg.* XXVII. 78.

(45) V. per tutto ciò, *Medio Evo e Rinascim. nella dottr. polit. di D.* cit. pp. 17 sgg.

(46) *Conv.* I. 11. 3 sgg.; IV. 8. 1 sgg.; 17. 7 sgg.; 18. 2 sgg.; 20. 2 sgg.; 27. 5 sgg.; *Purg.* XVIII. 62 sgg.; XVI. 91 sgg.; *Par.* VII. 25 sgg. etc.

(47) Cfr. *La base aristotel.-tomist.* cit. pp. 5 sgg. e i passi ivi riferiti.

(48) *Conv.* I. 11. 7:... " E però che l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti "...

(49) *Conv.* IV. 21. 13; 22. 11 sgg.

(50) Dal suo San Tommaso, D. aveva appreso quanto sia difficile vincere con un atto di buon volere gli effetti di una mala consuetudine, e come " *consuetudo vertitur in naturam et facit inclinationem similem naturali*... " (*Summa Contra Gentiles* III, c. 12; *Summa Theolog.* I. 3. q. 58. art. 1, etc.).

(51) *Inf.* XIV. 103 sgg.: cfr. specialmente Busnelli, *op. cit.* pp. 159 sgg.

(52) *Conv.* IV. 26. 6 sgg.

(53) *Purg.* XVI. 76 sgg.

(54) V. oltre *Inf.* I. 29; II. 70:

" *ne la* diserta *piaggia è impedito*
sì nel cammin, che volt' è per paura... "

(55) *Inf.* I. 64:

" *Quand' io vidi costui nel gran diserto*... "

(56) *Conv.* IV. 22. 10-11, 18.

(57) *Conv.* IV. 17. 9; II. 4. 70: " con ciò sia cosa che quella che è qui l'umana natura non pure una beatitudine abbia, ma due, sì com'è quella de la vita civile, e quella de la contemplativa... "; *Purg.* XXVII. 100 sgg.

(58) *Inf.* II. 120.

(59) *Inf.* I. 61.

(60) Le " tre disposizion che il ciel non vuole ", di cui in *Inf.* XI. 79 sgg.

(61) Cfr. intorno all'ordinamento morale dell'Inferno, specialmenfe D'Ovidio, *La topografia morale dell'Inferno*, nel vol *Studii sulla Div. Comm* Sandron, 1901, pp. 241 sgg. Moore, *The classification of sin in the Inf. and Purg.* in *Studies in D.* II, p. 52 sgg.; Flamini. *I significati reconditi della Div. Comm.*

I, pp. 155 sgg : FRACCAROLI, *Ancora sull' ordinam. morale della Div. Comm.*, in *Giorn. Stor. Letter. Ital.* 1900, pp. 119 sgg.; CHISTONI, *Sulla triplice partiz. dei dannati nell'Inf. dant*, Potenza, 1901; CHESANI, *L'ordine dell' Inf. dant.* Verona 1903; BUSNELLI, *op. cit.*; READE, *The moral System of Dantes Inferno*, Oxford Clarendon Press. 1909, pp. 318 sgg.; BALDINI, *La costruz. morale dell' Inf. di D.* Città di Castello, Lapi, 1914, e, su questi due ultimi, la fondamentale recensione di PARODI, in *Bull. Soc. Dant* N. S. XXIV, 1917, pp. 90 sgg.

(62) *Inf.* XXXIV. 37 sgg.

(63) *Inf.* I. 88 sgg.

(64) Cfr. per tutti, CIAN, *Sulle orme del Veltro*, Messina, 1907, e in *Bull. Soc. Dant.* 1913, pp. 89 sgg.; SOLMI, *Sulla traccia del Veltro*, in *Riv. d'Italia*, marzo 1913; SANTI, *Il Veltro dantesco*, in *Giorn. Dant.* v. III, quad. II, 1919, etc.

(65) Se, come io ritengo, l'inizio del Poema è da porsi prima del 1308: v. la mia nota su cit. *Sulla data di composiz. del c. VI e sulla cronologia del Purg.* e il saggio, di prossima pubblicazione, *Sulle tre fasi del pens. polit. di D.*: ma cfr., intanto, BARBI, in *Bull. Soc. Dant.* N. S. XI, 1 sgg.; SOLMI, *Sulla storia dei tempi e del pens. di D.* in *Bull. Soc. Dant.* N. S. XXIII. pp. 241 sgg.; PROTO, *L' Apocalissi nella Div. Comm.* Nap. 1905, pp. 258 sgg.; GORRA, *Quando D. scrisse la Div. Comm.* in *Rend. R. Ist. Lomb.* 1906 pp. 666 sgg.; 1907, pp. 202 sgg., e in *Giorn. Stor. Lett. It.* LXIX, pp. 71 sgg.; 149 sgg.; 198 sgg.; PARODI, *Poesia e Storia nella Div. Comm.* cit. pp. 365 sgg.; 411 sgg.

(66) *Conv.* IV. 4. 4.

(67) *Conv.* IV. 4. 4: " tutto possedendo, e più desiderare non possedendo ".

(68) *Mon.* I. 11. 11: " Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare; sua namque iurisdictio terminatur occeano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios ter-

minantur... Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitie possit esse subiectum... „; 13, 7: “ Cum ergo Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit, vel saltem minimam inter mortales, quod ceteris principibus non contingit, et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitie prepeditiva, consequens est quod ipse vel omnino vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest... „ etc.

(69) *Conv.* IV. 9. 10.

(70) V. in *Conv.* IV. 3-9, la confutazione della definizione del concetto di nobiltà data da Federigo II, ove si afferma che, confutando tale definizione, non si compie alcun atto di irriverenza verso l'autorità imperiale, in quanto il deffinire non rientra nella giurisdizione o nella competenza dell' Imperatore:... “ Onde non è da credere nè da consentire a Nerone imperadore, che disse che giovinezza era bellezza e fortezza del corpo, ma a colui che dicesse che giovinezza è colmo de la naturale vita. che sarebbe filosofo. E però è manifesto che diffinire di gentilezza non è de l'arte imperiale; e, se non è de l'arte, trattando di quella a lui non siamo subietti, e, se non siamo subietti, reverire lui in ciò non siamo tenuti... „ (*Conv.* IV 9. 16).

(71) *Inf.* XIII. 75; *Purg.* XIV. 114 sgg.: cfr. *Conv.* IV. 3. 6; *De Vulg. Eloq.* I. 12. 4: v. Del Lungo, *Il c. X dell'Inf.* Fir. Sansoni, 1900.

(72) *Inf.* X. 119: v. sulla posizione dell'eresia nell'ordinam. morale dell'Inf., oltre D'ovidio, *op. cit.* pp. 266 sgg. [illegible] *op. cit.* pp. 91 sgg.; Reade, *op. cit.* 368 sgg.; le osservazioni di Romani, *Il c. X dell'Inf.* in *Giorn. dant.* vol. XIV quad. I, pp. 3[illegible] sgg. a torto Rosadi, *Il c. XI dell' Inf.* Fir. Sansoni, vorrebb[illegible] aggiungere il cerchio degli eretici a quelli dell' incontinenza: cfr *Bull. Soc. Dant.* N. S. XXIV, pp. 10, 16.

(73) *Inf.* XI. 22 sgg.:

“ *D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista,*
ingiuria è 'l fine, ed ogni fin cotale
o con forza o con frode altrui cont[illegible] „

e 79 sgg.: cfr., oltre gli scritti citati nelle note 61 e 72, SANESI, *Sul significato della parola malizia nel v. 22 del c. XI dell'Inf.* in *Giorn. Stor. Lett. It.* XLII, pp. 350 sgg. *e Ancora sul significato della parola malizia* etc., in *Bibliogr. dant. di L. Suttina* a. II, quad. 1, 2, 1903; BACCI, *Il c. XI dell'Inf.*, Firenze, Sansoni.

(74) V. in *Purg.* XV. 43 sgg., la spiegazione di Virgilio circa la frase di Guido del Duca relativa ai beni... " v'è mestier di *consorte divieto* „ (*Purg.* XIV. 87): e cfr. V. KOSTANECKI, *Dantes Philosophie des Eigentums*, in *Arch. für Rechts. u. Wirtschaftsphilosophie*, V. 1911, pp. 115 sgg., e la mia *Base aristotel.-tomist.* pp. 59 sgg.

(75) E, invero, che altro è la *cupidigia* " *quae iustitiae maxime contrariatur* „ e " *rei publice semper adversa est* „ (*Mon.* I. 11 sgg.; 14; 13. 7,; II. 5. 3; III. 16. 11 etc), e che si liqua sempre in " *iniqua voluntade* „, cioè in volontà ingiusta (*Par.* XV. 1 sgg.), se non la principale radice degli atti e degli abiti di malizia di cui ingiuria è il fine, così di quelli che han luogo mediante la violenza, come di quelli che han luogo mediante la frode? Ossia, che altro è, a sua volta, se non una degenerazione dell'incontinenza, nelle sue varie forme o gradi: cioè, non soltanto della incontinenza di concupiscibile, nelle sue forme di *incontinenza delle dilettazioni veneree, del cibo e delle ricchezze o del lucro* (specialmente di quest'ultima), ma anche della incontinenza di irascibile, nella forma, caratteristicamente aristotelica, della *incontinenza di onore* (orgoglio, presunzione, ambizione), in quanto ciascuna di queste forme di incontinenza dia luogo al volontario proposito di nuocere altrui? Delle quali forme di incontinenza, quella relativa alle ricchezze e quella relativa all'onore non possono, nel Monarca, degenerare in cupidigia delle ricchezze o dell'onore altrui, non avendo egli nè ricchezze nè onori altrui da poter desiderare. Onde, quando D. dice che, fra tutti i principi della terra, il Monarca è l'unico che possa essere " *vel omnino* vel maxime *bene dispositus ad regendum*... „ in quanto " *nullam cupiditatis occasionem habere possit* vel saltem minimam *inter mortales* „. (*Mon.* I. 13. 7), Egli non vuol dire altro, in sostanza, che questo: che il Monarca non può avere,

tutt' al più, altra occasione per commettere atti di ingiustizia a danno altrui, se non quella offertagli dalla incontinenza dei piaceri del tatto o del gusto (nella classificazione cattolica dei peccati capitali, lussuria e gola) e dalla incontinenza di ira. Ma a impedire che nel Monarca la lussuria e la gola si trasformino in cupidigia vera e propria, e l'ira in desiderio e volontà di vendetta, cioè di far male altrui, (posto pure che la stessa sua onnipotenza non lo garentisca dalla possibilità di ricevere ingiuria od offesa da altri: "...cum si Monarcha est, *hostes habere non possit*... „: *Mon.* I. 11. 19), contribuisce, oltre che l'abito di giustizia, che dalla sua assenza di cupidigia vera e propria gli deriva, l'*amore* (*caritas*), che Egli, appunto in conseguenza del dominio universale spettantegli, porta a tutti gli uomini, e che acuisce in lui l'abito di giustizia, purgandolo da ogni nebbia: " *Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodam modo, quantumcumque pauca, obnubilat, sic caritas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia: huiusmodi est Monarcha: ergo eo existente iustitia potissima est vel esse potest. Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est, hinc haberi potest: cupiditas namque, perseitate hominum spreta, querit alia: caritas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis. Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere,... et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, caritas maxime iustitiam vigorabit et potior potius. Et quod Monarche maxime hominum recta dilectio inesse debeat, patet sic: omne diligibile, tanto magis diligitur, quanto propinquius est diligenti: sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus: ergo ab eo maxime diliguntur* „ (*Mon.* I. 11. 13 sg.). Vediamo perciò che, tra gli attributi del Veltro, compare, accanto alla *sapienza* (la saggezza derivante dall'abito della giustizia, cioè dall'[illegible]) e alla *virtù* (la forza derivante dall'onnipotenza dell'universale dominio), anche l' *amore* (la *caritas* o *recta dilectio*): *Inf.* I. 10[illegible].

(76) *Conv.* IV. 6. 17.

(77) Di volere cioè [illegible] (*Mon.* III. 16. 10).

(78) Ossia a quella " *disordinanza de la gente* „ , per colpa della quale " l'autoritade del sommo filosofo „ , cioè della ragione, sarebbe, senza l'autorità imperiale, " *debile* „ (*Conv.* IV. 6. 17) : v. il mio *Medio Evo e Rinascim.* cit. p. 22 sg.

(79) *Conv.* IV. 9. 1.

(80) *Conv.* IV. 9. 8.

(81) *Mon.* I. 11. 6: v. la mia *Base aristot.-tomist.* pp. 268 sgg.

(82) Appunto perchè i governi o *reggimenti* di ciascuna di quelle *communitates* saranno, come dovrebbero essere, secondo natura, in mano degli individui più giusti, o più atti a guidare gli altri sul cammino della virtù : v. *La base arist.-tomist.* pp. 245 sgg.

(83) Tanto meno, quindi, può significare la lussuria. La verità è che la lussuria, come la gola e l'avarizia, e ciascuna altra specie di incontinenza pura e semplice, l'uomo deve saperle vincere da sè, senza bisogno del Veltro.

(84) *Inf.* XI. 28 sgg., XII-XVII : v. sul concetto dantesco della violenza — o della *matta bestialità* —, alcune osservazioni del Solmi, nella riv. *Eloquenza,* a. IV, num. 11-12, 20 marzo 1915.

(85) D. distingue infatti esplicitamente la violenza che deriva da iracondia, da quella che deriva da cupidigia, quando esclama, affacciandosi al fiume di sangue, ove sono immersi i violenti contro il prossimo :

" *O* cieca cupidigia, *o* ira folle,
che sì ci sproni ne la vita corta,
e ne l'etterna poi sì mal c'immolle ! „
(*Inf.* XII. 49 sgg.).

Cupidi, di ricchezze o di onore, e non violenti per puro desiderio di vendetta o per odio, sono certo la più gran parte dei violenti contro l' avere del prossimo, con " ruine incendii e tollette dannose „ , come i guastatori e i predoni, e i tiranni " che dier nel sangue e ne l'aver di piglio „ (*Inf.* XI. 34 sgg.; XII. 104 sgg.), e *per cupidigia* peccarono quei violenti contro natura, che sono gli usurai (*Inf.* XI. 49 sgg.; XVII. 46 sgg.).

(86) Cfr. *Mon.* I. 11. 1 sgg.; *Ep* V., VI., VII passim.

(87) Fu già acutamente notato che la città di Dite è come una specie di *scolatoio* delle peggiori conseguenze delle passioni di incontinenza pura e semplice, punite nell' Antidite (D' Ovidio, *op. cit.* p. 284 sg.): può aggiungersi che si tratta delle conseguenze peggiori, perchè *antisociali*, cioè risolventisi in atti di ingiuria a danno del prossimo. Il carattere di *antisocialità* non è estraneo neppure agli atti di violenza contro se stesso dei suicidi *per disdegnoso gusto*, come Pier della Vigna, o contro i propri beni, o di violenza contro Dio dei bestemmiatori, dei sodomiti e degli usurai. (*Inf.* XI. 40 sgg.). Ed è certo che la radice di tutti i peccati di violenza o di frode puniti in Dite è una incontinenza di concupiscibile o di irascibile. Incontinenti di lussuria si trovano tra i sodomiti (*Inf* XV-XVI. 87: cfr. *Purg.* XXVI. 28 sgg.), i seduttori di donne (*Inf.* XVIII. 22 sgg.), i lusingatori (XVIII. 100 sg.), i falsatori di se stessi (XXIX. 40 sgg.): incontinenti di avarizia, o cupidi di ricchezza, tra i predoni, gli usurai, i lenoni (XVIII. 26; 73 sgg.), i simoniaci (XIX. 1 sgg.), i barattieri (XXI-XXII), i ladri (XXIV-XXV), i falsificatori di monete (XXIX. 7 [illegible] i traditori (e gli scialacquatori delle proprie sostanze non sono che prodighi (XIII. 101 sgg.): incontinenti di onore, o cupidi di potere, tra i tiranni, i simoniaci, i barattieri, gli ipocriti (XXIII 58 sgg.), i seminatori di discordie (XXVII. 135 sgg.), i [illegible] (XXXII-XXXIV); incontinenti di ira, tra gli omicidi, i suicidi, i traditori, e così via. Quanto alla superbia e all'invidia, credo che siano nel vero coloro, i quali sostengono che l'una e l'altra, nel senso tecnico e preciso di peccati capitali della tradizionale classificazione cattolica, siano estranee, in quanto non entrano nello schema aristotelico posto a base dell'ordinamento morale della prima cantica, all' Inferno dantesco: ma è pur certo che qualcosa di poco dissimile alla superbia è l' incontinenza di *onore* (vanagloria, orgoglio, presunzione, gonfiezza, ambizione), e qualcosa di simile all'invidia—se pure l'invidia stessa non è compresa nell'incontinenza di onore — è l' incontinenza di ira *amara* [illegible] *tristizia*, punite nello Stige (*Inf.* VII. 114 sgg.; VIII [illegible] è meno certo che per tale incontinenza di *onore* e di *ira* [illegible]

cioè, in sostanza, per superbia e per invidia—peccarono contro il prossimo molti dei violenti dei fraudolenti e dei traditori della città di Dite. Ond' è evidente che quando Ciacco esclama, a proposito di Firenze: " Superbia invidia ed avarizia sono Le tre faville che hanno i cuori accesi „ (*Inf.* VII. 79), non fa che accennare alle radici della cupidigia, e dell'odio reciproco, ossia della malizia ingiuriosa, che si è scatenata nella sua città.

(88) *Inf.* XVI. 106 sgg.

(89) *Inf.* I. 37 sgg.

(90) *Inf.* VIII. 31 sgg.

(91) Potrà sembrar strano, anzi inverosimile, che D. scegliesse proprio il leone, per farne il simbolo della debolezza d'animo di fronte all'arduo e dell'antitesi della fortezza. Ma la meraviglia dovrebbe cessare, non appena si consideri che, secondo il sistema etico aristotelico-tomistico, pecca contro la fortezza di fronte all'arduo, non solo, per difetto, chi, per paura, o per accidia, si ritrae dall'agire, ma anche, per eccesso, chi agisce con l' avventatezza furiosa dell'orgoglio o dell'audacia: non solo chi si ritiene incapace, per pusillanimità, di superare gli ostacoli, ma anche chi, per eccessivo sentimento di sè, per sopravalutazione delle proprie forze, non si rende conto degli ostacoli, e se ne lascia poi schiacciare al primo urto: non solo chi si umilia eccessivamente, ma anche chi eccessivamente si esalta. Anche la virtù della fortezza, come tutte le virtù aristoteliche, sta nel mezzo (cfr. *La base aristotel.-tomist.* pp. 10 sgg. e passi danteschi ivi cit.); ond'essa è definita nel Convivio " arme e freno a moderare *l'audacia* e la *timiditate* nostra, ne le cose che sono corruzione de la nostra vita „. Il che può dirsi, non meno esattamente, di quegli altri tipi di virtù, che, nella enumerazione delle undici virtù aristoteliche (*Conv* IV. 17. 4 sgg.), si presentano come sottospecie della fortezza o della continenza dell'appetito irascibile: ossia " la Mansuetudine, la quale *modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza* contra li nostri mali esteriori (i *tristi* della palude stigia, o gli incontinenti di ira *amara,* scontano infatti la *troppa pazienza)* „, e " la Magnanimitade, la quale è *moderatrice e acquistatrice* de' grandi onori e fama... „

(*Conv.* IV. 17. 5). Si può invero essere deboli di fronte all'arduo, o mancare di fortezza, non solo per difetto di magnanimità, cioè per pusillanimità, ma anche per eccesso, cioè per presunzione, vanagloria, tumidezza, orgoglio: " Sempre lo magnanimo si magnifica in suo cuore, e così lo pusillanimo, per contrario, sempre si tiene meno che non è. E perchè magnificare e parvificare sempre hanno rispetto ad alcuna cosa, per comparazione a la quale si fa lo magnanimo grande, e lo pusillanimo piccolo, avviene che *'l magnanimo sempre fa minori li altri che non sono*, e lo pusillanimo sempre maggiori. E però che con quella misura che l'uomo misura se medesimo, misura le sue cose... avviene che al magnanimo le sue cose sempre *paiono migliori che non sono*, e l' altrui men buone... ", (*Conv.* I. 11. 18 sgg.): ognun vede come da questo eccesso di magnanimità all'orgoglio, o alla superbia, sia breve il passo. Nè è difficile scorgere nel leone, quale D. ce lo presenta, gli attributi più salienti della incontinenza, per eccesso, dell' irascibile: vale a dire, l'ira, che si sfoga vanamente in se stessa, e la *cupidità di vanagloria* (*Conv.* I. 11. 15), che si risolve in *tristizia* o *invidia* (la *rabbiosa fame)*: l' audacia o la presunzione o orgoglio (la *test' alta*): l' apparenza della forza e la intrinseca vanità della minaccia (" questi *parea* che contra me venesse " ; " sì che *parea* che l' aere ne temesse "). Ed è significativo che una interpretazione poco dissimile dalla mia del significato allegorico del leone sia qualche anno fa balenata, in un interessante opuscolo, passato forse troppo inosservato tra i dantisti (io ne ebbi notizia qualche mese dopo aver esposta la mia interpretazione delle tre fiere, che ne è quindi del tutto indipendente: v. *Bull. Soc. Dant.* N. S. XVIIII, 299 sg. e XXIV, pp 101 sg. [illegible] ZONI, *Il c. I. dell' Inf.* cit. p. 46), al prof. R. ELISEI, *Orazio e Dante, Le tre fiere, Filippo Argenti.* Assisi 1911. Secondo l' E., le tre fiere rappresenterebbero le male disposizioni di incontinenza, da cui sogliono lasciarsi vincere gli uomini: " la lonza, l' incontinenza assoluta (lussuria e gola), conforme alla divisione aristotelica, e forse particolarmente la lussuria: il leone, l'*incontinenza di ira e di onore* (*fra sè così strettamente colleg*[illegible] *nella forma, che più le avvicina e quasi le confonde* [illegible]

nile audacia (*Conv.* IV. 17), *di fierezza e di indole battagliera* (Ira dunque e Superbia insieme): e più paurosa di tutte (d'accordo anche in questo con Orazio), la Lupa, simbolo dell'avarizia, nel significato largo della parola in latino „. L' E., fuorviato forse dalla fonte oraziana, da cui prese le mosse (*Epist.* I. 2, vv. 54-63), e in cui si parla, accanto alla *voluptas* e alla *invidia-ira*, dell' *avaritia*, non si accorse che la lupa non può significare l' avarizia pura e semplice, ma tutt'al più quell'avarizia, che si è trasformata in cupidigia della ricchezza altrui, cioè non più la incontinenza pura e semplice, ma la malizia di cui ingiuria è il fine, e che perciò l' avarizia, come tale, deve, in quanto incontinenza di concupiscibile, rientrar nella lonza: ma, per quel che riguarda il leone, ha, per quel che io penso, intravvisto nettamente la verità. Si noti infine come non poche delle caratteristiche dell' aristotelica *incontinenza di onore*, di cui il tipo ci è offerto in Filippo Argenti, si ritrovino poi nella vera e propria *superbia*, come peccato capitale, qual' è ci è presentata nel Purgatorio: *Purg.* X. 21 sgg.; XI. 61 sgg.: così la *presunzione di sè*:

> " *O superbi cristian, miseri lassi,*
> *che, de la vista de la mente infermi,*
> *fidanza avete ne' ritrosi passi;*
>
> *non v'accorgete voi che noi siam vermi*
> *nati a formar l'angelica farfalla,*
> *che vola a la giustizia sanza schermi?*
>
> *Di che l'animo vostro in alto galla,*
> *poi siete quasi entomata in difetto,*
> *sì come vermo in cui formazion falla?* „
> (*Purg.* X. 121 sgg.),

e, a proposito di Provenzan Salvani: " è qui perchè fu *presuntuoso* A recar Siena tutta a le sue mani „ (*Purg.* XI. 122): — l' *arroganza*, o alterigia: " L' antico sangue e l'opere leggiadre De' miei maggior mi fer sì *arrogante*, Che, non pensando a la comune madre *Ogn' uomo ebbi in despetto*... „ (XI. 61 sgg.): — la *vanagloria*, come sinonimo di *orgoglio inane*: " Oh vana gloria de le umane posse!... „ etc.; " Colui che del cammin sì poco piglia Dinanzi me,

Toscana sonò tutta; E ora a pena in Siena sen pispiglia „ (XI. 91 sgg., 109 sg.: cfr. *Inf.* VIII. 46 sgg.): — la *rabbia furiosa* e impotente (“...quando fu distrutta La *rabbia* fiorentina, che superba Fu a quel tempo, sì com' ora è putta... „ XI. 112 sg.): — la *tumidezza* o gonfiezza: “...Tuo vero dir m' incora Bona *umiltà*, e gran *tumor* mi appiani „ (XI. 118 sg.) etc.

(92) *Inf.* I. 44: “ ma non sì che *paura* non mi desse La vista che m'apparve d'un leone. „

(93) Cfr. *Purg.* XX. 10 sgg.:

> “ *Maladetta sie tu, antica lupa,*
> *che più di tutte l'altre bestie hai preda,*
> *per la tua fame sanza fine cupa!...* „

È evidentemente la stessa lupa del Prologo: cioè non affatto, come da troppi si pensa, la pura e semplice avarizia, ma l'avarizia trasformatasi in cupidigia, cioè in malizia di cui ingiuria il fine: in altri termini, quella ingiustizia, che ha nella passione dell'avarizia—l'incontinenza della ricchezza o del lucro — una delle sue radici principali, ma non l' unica. Onde si attende la venuta di colui “ per cui questa disceda. „ (*Purg.* XX. 13 sg.), così come si attende, per la lupa del Prologo, la venuta del Veltro, a porla in fuga.

(94) *Inf.* I. 52 sg.:

> “ *questa mi porse tanto di gravezza,*
> *con la* paura *che uscia di sua vista,*
> *ch'io perdei la speranza de l'altezza* „ ;

88 sgg.: “ *ch'ella mi fa tremar le vene e i po[illegible]*

II. 62 sg.: “ *ne la diserta piaggia è impedito*
sì nel cammin, che volt' è per paura [illegible]

(95) *Mon.* I. 11. 5 sgg.: “ Ubi ergo minimum de cont[illegible] iustitie admiscetur et quantum ad habitum et quantum ad [illegible]rationem, ibi iustitia potissima est... Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle: nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, [illegible]

non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliqualiter tamen sibi resistens... *Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est, quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior*... „. Ora, Dante avrebbe, per vincer la lupa, cioè l' ingiustizia, ossia per esercitare la giustizia, il *velle*, avendo domato la lonza, ed essendo sul punto di domare il leone: ma non ha il *posse*: perchè, da solo, non può resistere, secondo giustizia, alla ingiustizia altrui: non è, in altri termini, abbastanza *forte*, per imporre la propria volontà di giustizia alla malizia degli altri: a questa non potrebbe, in ogni caso che contrapporre la violenza: il che val quanto dire commettere anch' egli ingiustizia. Di fronte alla lupa, non ha, insomma, che due vie: o cedere, cioè peccare di viltà o di ignavia: o resistere con la forza o con l'inganno: cioè peccare a sua volta di violenza o di frode. La lupa gli impedisce assolutamente di vincere il leone: ossia di esercitare la fortezza. Il leone, egli lo vincerà, essendo forte, e quindi giusto di fronte agli altri, quando il Veltro avrà vinta la lupa, cioè costretto gli altri, che non abbian saputo di per sè vincere la lonza e il leone, a esser giusti di fronte a lui. Così, durante l' *altro viaggio*, attraverso l' Inferno, Dante e Virgilio possono, da soli, ammansandone e domandone i guardiani infernali (*Inf.* III. 81 sgg.; V. 16 sgg.; VI. 21 sgg.; VII. 13 sgg.), attraversare i cerchi dell' incontinenza dell' appetito concupiscibile e dell'appetito irascibile: ma non possono, da soli, e senza l' intervento di un Messo celeste, abbattere la porta serrata della città di Dite, e penetrare, domandone la feroce guardia, nel regno della malizia di cui ingiuria è il fine (*Inf.* VIII. 67 sgg.; IX. 1 sgg.). Le due scene si illuminano a vicenda, e l'una allegoria getta luce sull'altra: ed entrambe si presuppongono ed integrano, nella meravigliosa unità della concezione dantesca. Di fronte ai diavoli, che gli chiudono maliziosamente in faccia le porte della città roggia, Virgilio prova un istante di incertezza, e, per un momento, sembra temere che il proseguimento del

viaggio sia compromesso. Come " vincer la punga? „ (*Inf.* IX. 7) Nella città dolente, non potrebbero ormai, Virgilio e Dante, entrare *senz'ira*, ossia *senza guerra* [illegible] senza violenza: il che val quanto dire, senza rendersi rei di quella stessa malizia di cui ingiuria è il fine, che entro le mura di Dite si punisce. E, nella lotta, essi rimarrrebbero vinti: perchè gli avversarî sono assai più forti di loro. Onde *il color di viltà*, che pinge il volto di Dante, vedendo il suo Maestro e Duce " tornare in volta „, " con li occhi a la terra „ e " le ciglie rase D'ogni baldanza „ (*Inf.* VIII. 118 sgg.; IX. 1 sgg.). Anche Virgilio sta per cedere alla paura: per peccare contro la fortezza. Gli è che, se, ad abbattere l'assalto furioso di Filippo Argenti — la pura e semplice incontinenza di irascibile —, è bastata la sola volontà di Dante, come a rintuzzare l'*ira accolta* di Flegiàs è bastata una parola di Virgilio (*Inf.* VIII. 18 sgg.: v. anche, VII. 8 sg., a Pluto: ... " *consuma* dentro te con la tua *rabbia*... „), l'ira bestiale e maliziosa dei diavoli è un ostacolo, o un impedimento, [illegible] perarsi, neppure dalla volontà di Virgilio. Per superarlo, [illegible] " ch'altri qui giunga „ (*Inf.* IX, 9): che arrivi, " su per le [illegible] bid'onde „, il Messo del Cielo, ad aprire, con una verghetta, le porte di Dite, vincendo, *senza guerra*, l'oltracotanza dei [illegible] (*Inf.* IX. 64 sgg.), come, nella vita serena, l'accesso pacifico all'erta del colle non sarà aperto, a chi sia disposto a resistere alla [illegible] e al leone, se non quando sarà venuto il Veltro a porre in fuga la lupa. Onde non v'ha dubbio — e in ciò [illegible] col Pietrobono — che il Messo del cielo, inviato ad aprire a Virgilio e a Dante le porte di Dite [illegible] Veltro: non già, come pensa il Pietrobono, di un secondo Redentore, ma di colui, per opera del quale [illegible] scun uomo di buona volontà vivere, nella vita attiva [illegible] secondo giustizia, senza esser costretto a subire vilm[illegible] spingere con *ira* o con *guerra* [illegible] del quale, in altri termini, ciascun uomo [illegible] in grazia della prima ed unica Redenzion[illegible] impedimento, che la propria incontin[illegible]

(90) [illegible]

e giustizia, i pochi giusti, che, in assenza del Veltro, pur vivon nel mondo " gravido e coperto di malizia „ : onde dirà Marco Lombardo dei tre vecchi, nei quali " rampogna L'antica età la nova „ che " par lor tardo Che Dio a miglior vita li ripogna „ (*Purg.* XVI. 121 sg.), e Ciacco : " Giusti son due, e non vi sono intesi „ (*Inf.* VI. 73).

(97) Cfr. *Inf.* XIII. 70 :

" *L'animo mio,* per disdegnoso gusto,
credendo col morir fuggir disdegno,
ingiusto *fece me contra me* giusto !... „ :

la malizia altrui, ha spinto, malgrado la sua volontà di giustizia, a un atto di ingiustizia, per incontinenza dell'irascibile, cioè per mancanza di fortezza, Pier della Vigna.

(98) Il fondersi della lonza e del leone nella lupa è stato bene messo in luce dal Pascoli, *Sotto il velame* pp. 210 sgg. e, sulle sue traccie, dal Pietrobono, *op. cit.* I, pp. 184 sgg. Ma non è soltanto la lonza, che diviene la lupa : esiste anche il rapporto inverso, per cui dalla lupa si risale alla lonza. In realtà , chi ceda all'incontinenza di concupiscibile, è assai difficile che non diventi anche un incontinente di irascibile, e, infine, un ingiusto di violenza o di frode: onde esattamente D. risponde a Iacopo Rusticucci — un incontinente di concupiscibile, cui la lussuria trascinò alla violenza contro natura, cioè alla malizia bestiale — , per descrivere la causa della corruzione dilagante in Firenze :

" *La gente nova e i subiti guadagni*
orgoglio e dismisura han generata,
Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni... „
(*Inf.* XVI, 73 sgg.) :

la incontinenza della ricchezza (i *subiti guadagni*) ha generato la incontinenza dell'onore (*orgoglio* e *dismisura*) : e di quì è venuto lo sferrarsi della cupidigia, per cui Firenze " fu fatto il nido di *malizia* tanta „ (*Inf.* XV. 78). Ma, d'altro lato, chi è spinto a cedere all' incontinenza d' irascibile dalla malizia altrui, diventando a sua volta ingiusto, è ben difficile che non finisca col cedere anche alla incontinenza di concupiscibile.

(99) *Inf.* II. 52 sgg., 124 sgg.

(100) Che Virgilio sia, nel Poema, anche il simbolo, oltre che della ragione umana, dell'autorità imperiale, come accenna, tra altri, il Solmi, *Sulla traccia del Veltro*, pp. 406, non è possibile. Se Virgilio rappresentasse l'autorità imperiale, basterebbe da solo a fugare la lupa, e non avrebbe bisogno, nell' Inferno, del Messo Celeste per aprire le porte di Dite. Virgilio è la ragione, capace di guidare l'uomo, mediante i *philosophica documenta*, alla felicità terrena, piegandone la volontà a dominare gli appetiti, a esercitare cioè la temperanza e la fortezza; ma la ragione individuale, che se può indurre la volontà a volere secondo giustizia, non può — in quanto disgiunta dall'autorità imperiale, ossia dall'onnipotenza, che dall'universale dominio a quella deriva — dare alla volontà dell'individuo il potere di piegare a giustizia la volontà ingiusta degli altri: quella ragione che, disgiunta dalla imperiale autoritade " *è quasi debile, non per sè, ma per la disordinanza de la gente* „. (*Conv.* IV. 6. 17). Perciò Virgilio rinuncia a combatter la lupa, e consiglia Dante ad abbandonare il cammino, che la lupa impedisce, sinchè non venga il Veltro — cioè la ragione congiunta con la autorità imperiale —, e a seguirlo per *l'altro viaggio*. La ragione dell' individuo vede la necessità di combattere la lupa, ma non ne ha il potere: la vede in teoria, ma non può attuarla in pratica.

(101) Cfr. *Conv.* IV. 9. 5; *Mon.* I. 2. 5:... " Est ergo sciendum quod quedam sunt, que nostre potestati minime subiecentia, speculari tantummodo possumus, operari autem non, velut mathematica physica et divina... „ etc.; 3. 10 etc.

(102) E, s'intende, oltre che in lui, nel mondo, nella *umana civiltà*, il cui traviamento, non soltanto morale, ma anche intellettuale, è simboleggiato, come si disse, dal traviamento di Dante. — È noto, del resto, che la verità di ragione affermata da Virgilio — non potersi conseguire la felicità, nella vita attiva o civile, senza la Monarchia universale, ed essere quindi la presenza del Monarca necessaria alla felicità umana — era una verità da tempo misconosciuta dalla grande maggioranza degli uomini, e, in gran

parte, dallo stesso Dante, sinchè egli fu nella selva (cfr. su ciò, lo scritto di prossima pubblicazione, sulle *Tre fasi del pens. polit. di D.*): una verità, come Egli stesso dirà nel trattato politico, " inter alias veritates *occultas* et *utiles*... *utilissima et maxime latens*... „: *Mon.* I. 1. 5.

(103) Virgilio gli è infatti inviato direttamente dalle tre donne Benedette che curano di lui nella corte del Cielo.

(104) *Purg.* XVI. 60.

(105) *Purg.* XXX. 121 sgg.

(106) *Inf.* I. 121 sgg.: cfr. *Conv.* II. 4. 17; III. 4. 9; 8. 19; 15. 8 sgg.; *Mon.* III. 16. 7 sgg.; *Purg.* III. 34 sg.; XXXIII. 85 sgg.; *Par.* I. 70 sgg.; II. 43 sgg.; XV. 40 sgg.; XX. 88 sgg.; XXIII. 64 sgg.; XXIV, 70 sgg. etc.: V. Busnelli, *Dalla scuola di Virgilio alla scuola di Beatrice*, in *Racc. di studi di storia e crit. letter. dedic. a Fr. Flamini*, Pisa, Mariotti, 1918, pp. 53 sgg.

(107) *Par.* XXVII. 121 sgg.

(108) *Inf.* I. 101 sgg.

(109) *Conv.* IV. 4. 1,; 27. 3; 25. 1 sgg.; *Ep.* VI. 1. 1 sgg.; *Par.* VIII. 115 sgg.: v. La mia *Base arist.-tomist.* pp. 5 sgg.

(110) *Conv.* III. 7. 6 sgg.; IV. 20. 4 sg.: cfr. su ciò *Base aristot.-tomist.* cit. pp. 28 sgg. e passi ivi citati.

(111) *Conv.* III. 13. 6 sg.: " Onde, quando l'anima nostra non hae atto di speculazione, non si può dire veramente che sia in filosofia, se non in quanto ha l' abito di quella e la potenza di di lei svegliare... onde dicemo alcuno virtuoso, non solamente virtute operando, ma l'abito de la virtù avendo „...: v. per l'*uso di speculazione*, *Conv.* III. 12. 2 sgg.; 14. 3 sgg.: anche *Mon.* II, 7. 4: " quod nemo quantumcunque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus... „ etc.

(112) *Conv.* I. 1. 1 sgg., 13 sgg.: v. in *Purg.* XXI. 1 sgg.: " la sete natural che mai non sazia. „

(113) *Purg.* XXVII. 100 sgg.

(114) *Purg.* XXVIII. 142 sg.

(115) *Purg.* XXVII. 115 sgg.

(116) *Mon* III. 16. 8.

(117) Cfr. i miei scritti, *L' unità polit. della naz. ital. e l'Imp. nel pens. di D.*, in *Arch. stor. Ital.* 1917, pp. 79 sgg. ; *Il sogno italico di D.* in *Nuovo Convito*, 1917, nn. 6-9, pp. 3 sgg. ; *Medio Evo e Rinasc. nella dottr. polit. di D.* pp. 24 sgg.

(118) *Par.* XXVII. 142 sgg. : cfr. GENTILE, *La Profezia di D.*, in *Nuova Antol.* 1 maggio 1918.

(119) Ond' è preparato in Paradiso, mediante l' invio di Virgilio, chiamato dalle tre donne Benedette : cioè mediante una divina ispirazione graziosa alla sua ragion teoretica: *Inf.* II. 52 sgg.

(120) *Purg.* XXXII. 103 sgg. :

" *Però, in pro del mondo che mal vive,*
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrive... ";

XXXIII. 52 sgg.:

Tu nota : e sì come da me son porte,
così queste parole segna a' vivi
del viver ch'è un correre a la morte.

E aggi a mente, quando tu le scrivi,
di non celar qual hai visto la pianta
ch'è or due volte dirubata quivi... ".

(121) *Inf.* II. 10 sgg.

(122) *Par.* XXII. 151.